Bir Kutsal Bilim İhtiyacı

SEYYİD HÜSEYİN NASR





insan yayınları

2. baskı

İnsan Yayınları: 105
Düşünce Dizisi: 24

ISBN 975-574-028-7

Özgün adı
The Need for a Sacred Science

İnsan Yayınları
Klodfarer Cd. 27/5, Türbe, İstanbul
Tel: 516 08 28 – 518 08 78

Dizgi, İç Düzen
Karakalem

Baskı-Cilt
Doğan Ofset

Kapak Düzeni
Murat Çiftkaya

Kapak Baskı
Paşahan Matbaası

İstanbul
Ocak, 1995

Bir Kutsal Bilim İhtiyacı

SEYYİD HÜSEYİN NASR

Türkçesi
Şehabeddin Yalçın



insan yayınları

SEYYİD HÜSEYİN NASR

1933 yılında Tahran'da doğdu. Yüksek öğrenimini ABD'de, Massachusette Institute of Technology'de fizik dalında yaptı. Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi alanında doktora yaptıktan sonra 1958 yılında İran'a döndü. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde felsefe ve bilim tarihi profesörlüğünde bulundu. 1962-1965 yılları arasında Harvard'da bilim tarihi dersleri verdi. 1972 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. Halen ABD'de George Town Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

Nasr'ın birçoğu yayınevimiz tarafından olmak üzere Türkçe'ye çevrilen kitapları şunlardır: **İnsan ve Tabiat** (çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İst. 1982); **İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı** (çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1984); **Üç Müslüman Bilge** (çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1985); **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş** (çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İst. 1985); **İslâm'da İdealler ve Gerçekler** (çev. Ahmet Özel, Akabe Yayınları, İst. 1985); **Batı Felsefeleri ve İslâm** (çev. Selahaddin Ayaz, Bir Yayıncılık, İst. 1985); **İslâm'da Düşünce ve Hayat** (çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları, İst, 1988); **Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar** (çev. Hayriye Yıldız, Akabe Yayınları, İst. 1988); **İslâm ve İlim** (çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İst. 1989); **Modern Dünyada Geleneksel İslâm** (çev. Savaş Şafak Barkçın - Hüsamettin Aslan, İnsan Yayınları, İst. 1989); **Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet** (çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İst. 1990); **İslâm'da Bilim ve Medeniyet** (çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1991); **İslâm Sanatı ve Maneviyatı** (çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İst. 1992)

İçindekiler

Bismillahirrahmanirrahim

Giriş

—"Rabbimiz! Rahmetin ve
ilmin herşeyi kuşatmıştır."
(Kur'ân, XL. 7)

"KUTSAL BİLİM" terimi, "bilim"i, onyedinci yüzyıldan bu yana Batıdaki bilim anlayışına tamamen hakim olan bilgi tarzıyla aynı sayanlara çelişkili gelebilir. Bu şekilde anlaşılan bilimin tanım gereği kendi dünyasında anlamlı bile görmediği kutsallıkla uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Öbür tarafta, kutsal olan ise, çağdaş dünyada hâlâ anlamlı olduğu kadarıyla bilimle çok az ilişkili görünmektedir. Eğer kutsal bilim terimi hâlâ zaman zaman kullanılıyorsa, bu, onun geçmiş medeniyetlerle ve geçmiş zamanlarla olan ilişkisi dolayısıyladır. Öyle görünüyor ki, herkesin kutsal bilim teriminin anlamını dahi anlamadığı ve çok az kimsenin onun yokluğunun farkında ve böyle bir ihtiyacın bilincinde olduğu bir dünyada kutsal bilim ihtiyacından bahsetmek garip karşılanacaktır. Fakat buna rağmen, gerçekte böyle bir bilimi yitiren dünyamız buna şiddetle ihtiyaç duymaktadır. Çünkü bunun yerine ikame edilen yanlış şeylerden dolayı gittikçe karanlığa gömülmekte ve nedeninden habersiz de olsa bu bilimin yokluğunun derin acısını çekmektedir.

Diğer bir çok eserimizde[1] bilgi ile kutsal arasındaki ilişkiye çokça değindiğimizden bilme ile varlığı ve bilme ile kutsalı —ki kutsal, varlığın oluştaki, Baki'nin de fanîdeki doğrudan tecellisidir— ilişkilendiren metafizik ilkeleri burada tekrar etmeyeceğiz. Burada yapmak istediğimiz, kutsal bilimin çeşitli veçhe ve kolları ile onun modern düşünceyle olan ilişkisini derinlemesine incelemeksizin, ondan ne anladığımız tartışmaktır.

Öncelikle, İlâhî İlke'yi ve bu İlke ışığında O'nun Tecellisi'ni konu alan geleneksel Yüksek İlim veya Metafizik mevcuttur. Bu ilmin Latince karşılığı kelimenin en yüksek anlamıyla *scientia sacra*'dır. Bu ilim dal', beşerî varoluşun merkezinde ve tüm sahih dinlerin kalbinde yer alır. Sözkonusu ilim, içsel melekeleri modern dünyanın sakatlıklarından etkilenmemiş normal bir insanın doğaüstü, fakat doğal olan aklıyla (intellect)* elde edebileceği bir ilimdir.[2] Bu ilkesel bilginin kökleri, doğal olarak kutsal olandadır, çünkü o, Kutsal'ı oluşturan Gerçeklik'ten kaynaklanmaktadır. Bu bilgi, süje ile obje (bilen ve bilinen) ikiliğini bir Birlikte birleştiren tevhidî bir bilgidir. Birlik ise hem kutsal olan herşeyin kaynağı, hem de bu kutsalı hisseden herkesi o Birliğe, yani kendisine götüren şeydir. Kutsal bilim (sacred science) Latince'deki *scientia sacra*'nın İngilizce'deki karşılığıdır; fakat burada ve diğer bazı eserlerde metafizik bilginin kendisi anlamında değil de, metafizik ilkelerin makrokozmos (âlem–i kebir) ve mikrokozmosa (âlem–i sağir), yani doğal ve beşerî âlemlere uygulanması anlamında kullanılmıştır. Günümüzde kullanıldığı şekliyle kutsal bilim, insan ruhu, sanatı, düşüncesi ve beşer topluluğu dahil olmak üzere tabiatın çeşitli alanlarıyla ilgi-

[1] Özellikle bkz., bizim *Knowledge and the Sacred* (Albany, N.Y., 1989).

*Bu kitapta özel anlamı haiz olan *intellect* kelimesini "akıl" ile; *reason, raitonal* türündeki kelimeleri de "muhakeme" ile karşıladık. Ayrıca *spiritual* terimini "manevî" kelimesiyle karşılamamıza karşın, *Spirit*'i "Ruh" olarak tercüme etmeyi daha uygun bulduk. [Mütercim]

[2] Tüm insanlar, insan olmaları hasebiyle, aklî melekeye *(intellectual faculty)* sahiptir, fakat çoğu kez bu meleke kuvve halinde olup ihtirasın perdeleriyle gizlenmiştir. Bu da onun tam kapasite çalışmasını engellemiştir.

lenen bir ilimdir. Ancak onun mevcut bilimden tamamen ayrıldığını söylemeliyiz. Çünkü kökleri ve ilkeleri metafizikte (*scientia sacra*)'dir; ayrıca modern bilimin aksine kutsal alanı dışlamaz. Gerçek öncülleri deneycilik (empiricism) ve ussalcılıkta (rationalism) olan modern bilimin gerçekliğin bir yönüne tekabül eden verilerine ve herhangi bir yüksek ilkeyle bağları bulunmamasına karşılık, kutsal bilim görüngü dünyasını aşan anlamlara sahiptir. Bu anlamlar da ancak metafizik ilkelerin ve kutsal ilimlerin ışığı altında anlaşılabilir ve yorumlanabilir. Bu ilimlerin arasında kaynağı Yüksek İlim olan simge ilmi de vardır.

Niyeti ve amacı ne olursa olsun kutsal bilimler, geleneksel medeniyetlerin[3] geliştirdiği geleneksel bilimlerden başka birşey değildir; tabiî eğer bu bilimler kendi kozmolojik ve metafizik anlamları ışığında anlaşılıyorsa. Çünkü bu bilimler, niceliğe dayanan modern bilimlere temel olan ham ve basit bir arkaplan ya da nihayette tarihi kalıntı ve okültizme (gizemcilik) indirgenebilecek hurafe ve batıl masallar değildir. Günümüzde bilgi tarzlarına duyulan ihtiyaçtan ve modern Batı düşüncesinde genel olarak sadece bir doğa biliminin resmen kabul gördüğünden dolayı, birçok geleneksel ilim, tepesi–yanı kesilerek ve hatta bazen değiştirilerek büyük bir hırsla incelenmektedir; bu da tabiî onları gerçekten hurafeler derecesine indirgemektedir. Fakat tıptan kum falına kadar birçok alanda ve genellikle tâbi oldukları ve yalnız onların çerçevesinde anlama kavuştukları kozmolojik ilkelerden ve kutsal dünya görüşünden bağımsız olarak artan geleneksel ya da kutsal ilim etüdleri gerçek bir kutsal bilim ihtiyacının kanıtıdır.

Bu kitaptaki makaleleler, kutsal bilimin belirli veçhelerini açıklamaya matuftur. Ya da şöyle demeliyiz: Yaptığımız iş, sadece birinde değil, Çin'den Batıya kadar birçok manevî–fikrî gelenek ve

[3]Bu kitapta geçen gelenek ve geleneksel terimleri, İlahî Kaynağın ilkeleri ve onların herhangi bir dünyaya intikali ve oradaki uygulamaları —zaten bu yüzden onlara geleneksel denilmektedir— anlamında kullanılmıştır. bkz., bizim *Knowledge and the Sacred,* ikinci bölüm, "What is Tradition?," s. 65 ff.

medeniyet çerçevesinde; tüm kutsal ilimleri değil sadece birbirinden farklı bazı kutsal ilimleri ele almak olmuştur. Birinci kısımda ilk ilkelere dönüp Allah[c.c.] ve Ruh'un mahiyetiyle ilgili iki makaleyle başlıyoruz, bu makaleler, teknik olarak yukarıda anlatıldığı şekliyle *scientia sacra*'yla alâkalıdır. Bu makaleleri ezelilik ile zamanı konu edinen bir çalışma izlemektedir; bu konu da metafiziğin alanına girmektedir. Fakat aynı zamanda mümkinat (contingency) ve değişim alanıyla ilgilenen herhangi bir bilim de bu konuyu inceler.

Bu çalışmalardan sonra ikinci kısımda kutsal alanların ve dinî evrenlerin çokluğu sorununu ele alan iki makale gelmektedir. Bu sorunun ele alınması gerekir; çünkü hem geleneksel dinî sınırlar eski anlamını büyük ölçüde yitirip modernizmin ortaya çıkışının bir sonucu olarak bugün bambaşka bir anlam kazanmış ve hem de çağımızda en önemli kutsal ilim dallarından biri, küresel ve çok–dinli bağlamda anlaşıldığı şekliyle, kesinlikle şekil ve simge ilmi olmuştur. Mukayeseli dinî çalışmalar, kendilerini görecelilik ve sekülarizmin tuzaklarından ve kutsalı yok etme tehlikelerinden ancak eğer mukayese edilen dinin kendisi bir kutsal bilim olarak yaşanıyorsa kurtarabilirler. Bu kutsal bilimin kökleri metafizik ilkelerdedir, ve beşer haliyle temaşa ve tecrübe edilemeyen çeşitli dinlerin vahyedilmiş şekil ve simgelerinin yalnız orada görülebildiği İlahî Sema'nın da farkındadır.

Üçüncü kısımda da geleneksel veya kutsal bilimler ele alınmıştır. Özellikle bu bilimlerin Batılı olmayan medeniyetlerdeki durumu incelenmiştir; çünkü bu bilimler, buralarda, sekülarizmin ve tam seküler bir bilimin sonuçlarından modernizmin doğduğu ve öteki kıtalara yayılmadan önce gelişip büyüdüğü yer olan Batıda olduğu kadar fazla etkilenmemişlerdir. Bu bölümde, Batılı bilim ile kutsal bilimlerin hâlâ bir dereceye kadar canlı olduğu Asya kültürleri arasındaki gerginlik ortaya serilmiştir— tıpkı geleneksel kozmolojik bilimlerin taşıdığı ve değerini tamamıyla anlayanlara naklettiği doğanın ruhanî mesajı gibi.

Son olarak, üç bölüm, geleneksel dünya görüşü ile modern durumun karşılaştırılmasına ayrılmıştır. Bunlardan birincisi, gündemde olan ve hayatî önemi haiz çevre krizi konusuyla alâkalıdır; bu konu burada, özel olarak İslâm geleneği bağlamında, tabiatı kutsal olarak gören bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu tartışmayı, modern bilim taraftarlarının büyük bir istekle destekledikleri —tabiî eğer modern bilimin kendi verileri bunu kanıtlamıyorsa— maddî evrim yoluyla ilerleme düşüncesinin geleneksel bir eleştirisi izlemiştir. Bu kısım, seküler bilimin kutsal alana, yani geleneksel Hıristiyan medeniyetince "bilimlerin tâcı" olarak kabul edilen ilahiyata nasıl nüfuz ettiğini gösteren teolojik modernizm ile son bulmuştur. Çalışmamızın sonunda kutsal bilim ve onun günümüz bağlamında anlaşılarak geliştirilmesi ihtiyacı konusuna dönülmüştür.

Bu kitaptaki maksadımız, modern bilimin bir eleştirisi değildir. Fakat onun fiziksel gerçeklik ile epistemoloji ve metodolojilerine ilişkin kendi felsefî öncüllerinin sınırları tarafından belirlenen çerçevede kalındığında bunu yapmak da meşrudur. Buna karşılık, buradaki amacımız kutsal bilimlerde ve onların çağdaş dünyadaki anlamıyla ilgili hiç değilse birtakım temel mefhumları göstermektir. Fakat bu çabanın kendisi, mevcut fikrî iklimde bu bilime bir yer açmayı ve modern bilimin totaliter iddialarını eleştirmeyi veya en azından tüm bilgiyi tekeline almak isteyen bilimcilik ve pozitivizmi tenkit etmeyi gerektirir.

Bu çalışmada yer alan birçok makale, daha önce bazıları Batıda bazıları Doğuda olmak üzere çeşitli yer ve zamanlarda yayınlanmıştır. Bunların çoğu daha sonra gözden geçirilmiş ve bir kısmı yeniden yazılmış olmakla birlikte, bazı makaleler ilk kez bu çalışmada yer almıştır. Onların bu kitapta organik bir bütün olarak yer alması, umuyoruz ki, daha kolay ulaşılabilir kılmıştır; bununla beraber yine umuyoruz ki, bu çalışma, modern dünyanın çok ihtiyaç duyduğu geleneksel ve kutsal ilimlerin daha iyi anlaşılmasına mütevazi bir katkı olmuştur. Modern dünyanın geleneksel ve ezelî

hikmeti unutması neticesinde oluşan labirentte bu hikmetin uygulamaları ve uzantıları olan geleneksel ve kutsal ilimler kaybedilmiştir. Fakat nihayette en iyisini bilen Allah'tır[c.c.]. Allahu a'lem.

SEYYİD HÜSEYİN NASR
Bethesda, Maryland
Haziran 1991

KISIM

I



Ruh âlemi—
kutsal bilime
metafizik bir temel

1

Allah[c.c.] Gerçekliktir

Modern çağda Batılı adamın ufkunu kaplamış olan duyumcu ve tecrübî epistemoloji, gerçekliği, dışsal hislerle algılanan dünyaya indirgemiştir; böylelikle, gerçekliğin anlamını sınırlayarak Allah'ı[c.c.] 'gerçeklik' kategorisinin dışında bırakmıştır. Gerçekliğin anlamında yapılan bu değişiklik felâket sayılabilecek bir sonuca götürmüştür. Bu sonuç, Allah'ın[c.c.], daha doğrusu, tüm ruhanî gerçeklik alanlarının soyut olana ve giderek nihayette gerçek olmayana indirgenmesidir. Allah'ın[c.c.] bir gerçeklik olarak modern insanın günlük hayatında anlamını yitirmesinin temelinde gerçekliğin anlamını dış dünyaya indirgeme felsefesindeki hata yatmaktadır. Bu felsefe, gerçekliğin Ortaçağın başlarında haiz olduğu anlamını, Ortaçağın sonlarında başgösteren nominalizmden bu yana çeşitli felsefî ekoller içinde kazandığı çağrışımlara feda etmiştir. Modern insanın metafizik bilginin iki kaynağı olan vahiy ile akıldan (intellection) kopması[1] ve yüksek gerçeklik düzey-

[1]Diğer eserlerimizde olduğu gibi bu kitapta da akıl (intellect) ile onun zihnî yansıması olan muhakeme (reason) arasında kesin bir ayrım yapılmıştır. bkz. Nasr,

lerini bizatihî ona yaşatan içsel ruhanî tecrübeden uzaklaşması, onun giderek güdük ve sınırlı bir gerçeklik anlayışına mahkûm olmasına yol açmıştır; bu anlayışta ise Allah'ın[c.c.] bir gerçeklik olarak görülmesi mümkün değildir. Bunun gibi, modern insanın Tanrısal bir şeye inanmaya devam etmesine karşılık, bu Tanrı'nın bir Gerçeklik olarak kabul edilmesi, onun içinde yaşadığı ve öncüllerini çoğunlukla farkında bile olmadan kerhen kabul ettiği ampirik dünya görüşü ile[2] uyuşmamaktadır.

İnsanın marifetullaha sahip olma ve Allah'ı[c.c.] Gerçeklik olarak bilme imkânı vardır; çünkü beşerî akıl Mutlak'ı olduğu gibi bilecek bir mahiyette yaratılmıştır. Fakat bu bilgiyi elde etmek için metafizik bilgiye ve kesinliğin (emin olma) iki kaynağına, yani vahiy ve akla (intellection) ulaşmak gerekir. Mevcut haliyle insanoğlu ikincisine ancak birincinin yardımıyla ulaşabilir; fakat bunun kendinde taşıdığı hikmet, vahyin kalbinde olduğu gibi, aynı zamanda insanın bizatihî kendi varlığının merkezinde de bulunmaktadır. Aklın (intellect) bulunduğu yer olan iç benliğe veya kalbe vahiyden gelen inayete ulaşabilmek ve kutsal bir kimlik kazanmış bu aklın (intellect) nüfuz edici nuruyla vahyin kalbine inmek insana Nihaî Gerçeklik olarak Allah[c.c.] hakkında doğru bir metafizik bilgisi ve bu bilginin ışığı altında göreceliği görecelik (relavitity) olarak, daha doğrusu bir perde olarak görme bilinci kazandırır.

Modern insan, Allah'ı[c.c.]mutlak anlamda bir Gerçeklik olarak gören yeterli bir öğretiye sahip olmamakla beraber, aynı zamanda, bu bilgi eksikliğinden dolayı, göreceliği bir perde olarak anlama

Knowledge and the Sacred. 4. ve 5. bölümler. Epistemolojideki anlamıyla aklın (intellect) geleneksel öğretisinin bir sentezi için bkz. F. Schuon, *From the Divine to the Human.* çev: G. Polit ve D. Lambert (Bloomington, Ind., 1981), s. 5–35.

[2]Modern rasyonalizm (ussalcılık) birçok açıdan ampirizm (deneycilik) ile çelişse bile konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla ampirizmi tamamlayan birşeydir; çünkü onun öncülleri de son tahlilde duyu verilerine ve muhakemeye (reason) —ki bu muhakeme hem aklı (intellection), hem de vahyi reddettiği için zihinsel alanla sınırlıdır— dayanmak zorundadır. bkz. F. Schuon, *Logic and Transcendence.* çev. P. Townsend (New York, 1975), s. 7–55.

yeterliliğine de sahip değildir. Allah'tan[c.c.] gerçeklik sıfatını almak demek dünyayı hem gizleyen hem de gösteren bir perde olarak, yani kısmî bir gerçeklik olarak görememek demektir; bu perde, İslâm'da hicâb, Hinduizm'de ise *mâyâ* olarak Şark metafiziğinde bu şekilde önemli bir rol üstlenmiştir. Ayrıca, Allah'ı[c.c.] Gerçeklik olarak ele alan yeterli bir metafizik öğreti, Erigena, Aziz Bonaventure ve Aziz Thomas gibi üstadların eserlerinde görüldüğü gibi, geleneksel Hıristiyan metafiziğinde yer almasına rağmen; perde öğretisi, geleneksel Batı okullarında İslâm ve Hinduizm'deki gibi sarih bir biçimde ifade edilmemiştir— Meister Eckhart gibi bilginlerin eserlerinde buna dair bazı bahisler olsa bile. Çağdaş bir dille Allah'ın[c.c.] Zâtına ilişkin metafiziksel bir öğreti formüle etmek, dolayısıyla, sadece Allah'ı[c.c.] Nihaî Gerçeklik ya da Mutlak Gerçek olarak gören bir öğreti değil, aynı zamanda bir kozmik (evrensel) illüzyon, bir perde öğretisi de gerektirir. Bu, aynı anda hem Tanrısal İlkeyi görecelik olarak izhar eden, hem de o İlke'yi bir perde olan tecelli ile örten yaratıcı bir güçtür. Bundan ötürü, bir Mutasavvıf, Allah'ı[c.c.] "Sen Kendin'i Kendinle Örtensin" diye çağırmıştır.

Nihaî Gerçeklik olarak Allah[c.c.], yalnızca en Yüce Zât değil, aynı zamanda var olan herşeyin kaynağıdır da. Böylece O, aynı anda hem Varlık–Üstü ve Varlık, hem de Zât olan Allah ve sonsuz Öz'dür —ki Varlık, bunun ilk belirlenimidir. Nihaî Gerçeklik olan Allah[c.c.] her türlü zamirsel nitelendirmelerin ötesinde hem O hem Bu, herşeyin kaynağı olan Öz, gayrısı âraz olan Cevher, gerçek anlamda varolan Tek ve bilinen anlamıyla varlık kategorisinin de üzerinde olan Bir'dir.

Allah[c.c.] Gerçeklik olarak aynı anda hem mutlak, hem sonsuz, hem de iyi, yani mükemmeldir. Haddizatında O, kendinde ya da Öz'ünde hiçbir görecelik taşımayan Mutlak'tır. İlâhî Öz, mutlak ve birdir. Bunun dışında herşey, Öz düzeyinin altında olan görecelik düzenine tâbi olmak zorundadır. Allah'ın[c.c.] bir olduğunu iddia etmek, O'nun mutlaklığına işaret etmekle ve O'nu O olarak düşünmekle aynı anlama gelir. İlâhî Nizam'ın göreceliğe iştirak etme-

si bir İlâhi Göreceliğin ya da Çokluğun olduğunu gösterir; fakat bu görecelik, İlahi Öz'ün bizzat kendisinde değildir. Allah[c.c.] Öz'ünde Bir'dir ve Mutlak'tır. Gerçeklik olarak Allah'tan[c.c.] bahsetmek O'nu Mutlak olarak kabul etmek demektir.[3]

Gerçeklik olarak Allah[c.c.] aynı zamanda sonsuzdur. Sonsuzluk kavramı burada matematikteki anlamıyla değil, metafiziksel anlamıyla anlaşılmalıdır. Nihaî Gerçeklik, tüm evrensel imkânların, hatta onun da ötesinde evren–üstü her türlü imkânın kaynağını içinde barındırır. Allah[c.c.] sadece O'na hiçbir haddin konulamayacağı anlamında Sonsuz değildir; fakat aynı zamanda Nihaî Gerçeklik olarak her imkânı taşıması anlamında da Sonsuz'dur. Metafizik olarak O, Tek–Mümkün'dür.[4] İncil'deki "Herşey Allah[c.c.] ile mümkündür" ibaresi ile Kur'ân–ı Kerîm'deki "Allah Kadir–i Mutlak'tır" ifadesindeki maksat Allah'ın[c.c.] sonsuz gücüne yalnızca teolojik anlamıyla işaret etmek; fakat bununla beraber O'nun Tek–Mümkün olduğunu vurgulamaktır da. Bu ifadeler şu âyeti başka bir lisanla tekid etmektedir: "Herşeyin melekûtu O'nun elindedir." (XXXVI.83). Yani herşeyin gerçek varlığı İlâhî Öz'de mevcuttur. Burada söylenmesinde fayda mülahaza ettiğimiz birşey

[3]İnsan yalnızca Allah'ı[c.c.] Mutlak olarak bilme imkânına sahip değildir; aynı zamanda mutlak olarak bilebileceği tek şey de Mutlak'tır. İnsanoğlunun aklı (intelligence), Mutlak'ı olduğu gibi bilecek mahiyette yaratılmıştır. Ve pozitivistlerin "dili çeşitli şekillerde metafizik unsurlardan arındırmaya" çalışmaları da aklın (intelligence) Allah'ı[c.c.] Gerçeklik olarak ve bu Gerçekliği de Mutlak olarak bilme gücünü elinden alamaz. Eğer bu kabil metafizik iddiaların dil ile ifadesi birçok modern felsefeciye anlamsız geliyorsa, bu, dilin bir eksikliğinin ya da metafizik iddiaların imkânsızlığının bir sonucu değil, tam tersine insan aklının kendi kökeninden kopup tamamen duyumcu ve tecrübî (empirical) bir epistemolojinin emrine girmesinin bir neticesidir.

[4]Bu öğreti, F. Schuon'un metafiziğe ilişkin eserlerinde eşsiz bir şekilde açıklanmıştır. Ayrıca belirtmek gerekir ki "*Toute-possibilite*" terimini mevcut anlamıyla metafiziğe kazandıran da F. Schuon'dır. bkz., özellikle onun *From the Divine to the Human* adlı eserinin "The Problem of Possibility" bölümüne, s. 43–56. Yazar burada zor fakat aynı zamanda en önemli metafizik kavram olan imkânı tartışmaktadır. Bu önemli ama çoğunlukla ihmal edilen yazarın eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. S.H. Nasr, *The Essential Writings of Frithjof Schuon* (New York, 1983)

de imkân, kudret ve potansiyel kelimelerinin aynı kökten türediği olgusudur. Başka bir deyişle, Allah'ın[c.c.] Kadir–i Mutlak olması O'nun Tek–Mümkün olması demektir.

Allah'ın[c.c.] sonsuz olduğunun anlaşılması O'nun zâtına ilişkin doğru ve yeterli bir öğretinin geliştirilmesi için zorunludur; çünkü dinlerin Allah'ın[c.c.] iyi ve mükemmel olduğu, iyi olan herşeyin kaynağı ve eksik bir dünyanın yaratıcısı olduğu şeklindeki iddialarına felsefenin itiraz etmesi bu işin ihmal edilmesi dolayısıyladır. Hiçbir sorun, Tanrı anlayışı konusunda Batılı adama Hıristiyan teolojisinde ve felsefesinde takdim edilen problem kadar rahatsızlık verici olmamıştır. Bu problem, kendisi mutlak iyi olan bir Yaratıcı'nın yarattığı bir dünyada kötülüğün bulunması meselesidir. Bu konuda modern Batıda yeterli bir metafizik öğretinin olmaması, İlahi Sonsuzluk fikrinin ve tecelli dereceleri ya da varlık düzeyleri düşüncesinin üstünü örtmüştür. Kendisi Hayr–ı Mahz olan Allah'ta[c.c.] kaynağını bulduğu halde, içinde kötülük barındıran bir dünyanın niye böyle olduğunun iyice anlaşılması ancak yukarıdaki düşüncelerin yardımıyla olabilir.[5]

Burada hemen ifade etmek gerekir ki, eğer herkese metafizik öğretilebilirse gerçekten hiçbir agnostik (bilinemezci) kalmayacaktır. İnsanlardan bir fizik ya da matematikten daha fazla metafizik okuyup anlamalarını bekleyemeyiz. Fakat, şaşırtıcı gelebilir ama, modern insan, fiziğin buluşlarını büyük bir inançla benimsediği ve fiziği anlamak istediği zaman gerekli her türlü bilgi ve beceriyi kazanmak için seferber olduğu halde; geleneksel insanın aksine, bu inancını metafizik bilginin meyvelerini benimsemek konusunda

[5]Bu öğretiyi anlayabilmek için, kendi zıddının imkânı da dahil her türlü imkânın tecellisi ve beşerî düzlemde kötülük olarak görünen herşeyin kökenini kendinde taşıyan Kaynak'tan kopma imkânına sahip olan herşeyin ötesindeki Varlık olarak Allah[c.c.] ile iyiyi isteyen zât olarak Allah[c.c.] arasında kesin bir ayırım yapmak zorunludur. Bu öğreti, Schuon'un birçok eserinde yeterli bir şekilde izah edilmiştir. bkz., örneğin, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, çev. G. Polit (Bloomington, Ind., 1986), , özellikle s. 65–76; ve *Esoterism as Principle and as Way*, çev.: W. Stoddart (Pates Manor (İngiltere), 1981).

devam ettiremez. Gerekli disiplin ve beceriyi kazanma konusunda isteksiz olan modern insan, metafizik bilgiyi, herhangi bir fikrî ve ruhî hazırlık yapmadan hemen elde etmeyi ummaktadır. Modern bilimin aksine, geleneksel metafizikte gerekli disiplin ve becerinin edinilmesinde ahlâkî ve ruhî özellikler de nazar–ı itibara alınır. Modern insan bir konuyu anlamakta başarısız kaldığı zaman, o konuda bilgi edinmenin imkânsız olduğu sonucuna varmaktadır. Halbuki ancak bu bilgi, kötülük meselesindeki çıkmazları ve görünür çelişkileri çözebilir. Gerçekten modern dünyada birçok insan, vahyî gerçekleri iman temelinde kabul etmeye yanaşmamaktadır. Buna karşılık, geleneksel insan, haddini bilmeyen modern insanın aksine, her zaman beşerî sınırlamalarının farkında olarak vahyî gerçeklere iman etmiştir.

Her hâlükârda, İlâhî Sonsuzluk öğretisi, bu dünyanın niye sınırlı ve eksik olduğunu anlama imkânı verir. İlahî olan her imkânı kendine taşır; bunların arasında bizzat kendi zıddının imkânı da vardır. Çünkü aksi takdirde sonsuz olması imkânsız olurdu. Fakat O'nun zıddının imkânı, hiçbir zaman ulaşılamayacak olan hiçliği gösteren bir projeksiyondur. Bu projeksiyon, dünyanın, ya da daha doğrusu, İlahî kaynağından derece olarak aşağıda olan birçok dünyanın unsurlarını meydana getirir. Yalnızca Allah[c.c.] iyi olduğundan, bu projeksiyon zorunlu olarak iyilikten bir kopmayı ve dolayısıyla kötülüğün ortaya çıkışını gerektirir. Bu olay, kendi düzleminde gerçek, fakat Allah[c.c.] katında bir yanılsama olan "hiçliğin belirginleşmesidir." Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi, tam anlamıyla Gerçek olan sadece Allah'tır.[c.c.] Bu dünyanın kökeni, İlahî Mahiyet'in sonsuzluğundadır. Allah'ı[c.c.] mutlak ve sonsuz olarak gören metafizik öğreti, Kur'ân–ı Kerîm'in Tevhid ve İhlas'ı anlatan bir sûresinde (CXII) açık bir şekilde ifade edilmiştir; bu sûredeki âyetler, Müslümanlar için İslâm'ın Allah[c.c.] anlayışını en iyi özetleyen Kur'ân–ı Kerîm âyetleridir:[6]

[6]İslâm'ın Allah[c.c.] öğretisi için bkz., S.H. Nasr, *Islamic Spirituality–Foundations* (New York, 1987) kitabının "God", s. 311–23, bölümüne.

Bismillahirrahmanirrahim
De ki: O Allah'tır[c.c.] Tek'tir!
Herşeyin ezelî sebebidir (Samed'dir)!
Doğmamış, doğurulmamıştır.
Hiçbir şey O'na eş veya denk değildir.

"De ki" sözcüğü zaten İlâhî İlke'deki tecellinin kaynağına, yani aynı anda hem İlâhî Tecelli Vasıtası hem de İlâhî Nizam'daki tecellinin kaynağı olan İlke'ye (Logos) işaret eder. O *(hüve)*, İlâhî Öz, kendi Zâtında İlâh, ve tam anlamıyla Allah'tır.[c.c.] Arapça'daki *el-Ehad*, Allah'ın[c.c.] birliğinin yanısıra O'nun mutlaklığına da işaret eder. Allah[c.c.] birdir, çünkü mutlaktır; Allah mutlaktır, çünkü birdir. Arapça'daki *ehadiyyet* bu iki anlamı da içerir. *Es-Samed* ise herşeyin kaynağı olan mükemmelliği ve zenginliği ifade eder; bu da İlâhî Sonsuzluğu; O'nun Tek-Mümkün olduğnu gösterir. Son iki âyet, Allah'ın[c.c.] bütün münasebet ve mukayeselerden münezzeh olduğu gerçeğini vurgular. Bir bütün olarak bu sûre ise mutlak ve sonsuz olan İlâhî Mahiyet'e ilişkin metafizik öğretinin vahyedilmiş Kutsal Kitap'taki karşılığıdır. Bu bilgi, kaynağını, aynı zamanda içsel vahiy olan akıldan (intellect) aldığı için "vahyedilmiş" bilgidir.[7]

Mezkûr sûrede Kur'ân-ı Kerîm'in diğer sûrelerini de açan bir ifade daha vardır ki, o da yukarıda işaret edilen İlâhî Mahiyet'in üçüncü veçhesiyle, yani iyilik ile ilişkilidir. Çünkü Allah sadece mutlak ve sonsuz değildir; O, aynı zamanda iyi ve mükemmeldir de. Kur'ânî terminoloji ile söyleyecek olursak, O Rahman'dır ve Rahman olarak tecelli eder. Allah'ın[c.c.] yayılma ve yaratma gücü —ki dünya, O'nun "İlâhî İmkânlara üflemesiyle" tecelli etmiştir— İlâhî Mahiyetin İyi ya da Rahman olan bu temel veçhesinden doğar. İşte bu yüzden Sûfiler, kâinatın gerçek cevherinin "Rahman'ın

[7]Ancak bu içsel vahiy, dışsal vahyin yardımı olmadan faaliyete geçemez. Dışsal vahiy, içsel vahyin ruhsal olarak faaliyete geçmesinde ona nesnel bir çerçeve sağlar. Fakat eğer bunun istisnaları varsa o da "rüzgâr nereden isterse oradan eser" kaidesinden dolayıdır.

Nefesi"nden başka birşey olmadığını söylerler.[8] Allah[c.c.], hem mutlak hem de sonsuz olduğundan iyilik ve merhamet de O'nun gerçek mahiyetinde mevcuttur; çünkü İbn Arabî'nin dediği gibi, "Mutlak, tanımı gereği, "Cömert" olduğundan Merhamet de O'na aittir.[9] Çağdaş dünyada İlâhî Mahiyet'in bütüncül yeni bir metafizik öğretisini formüle etmek için mevcut çeşitli formülasyonların göreceliğinin ötesine geçmek gerekir; bu, mutlak, sonsuz, iyi, mükemmel ve merhameti olan Gerçeklik olarak Allah'ın[c.c.] mükemmel ve tam bir öğretisine ulaşmak için zorunludur.

Bu şekildeki bir İlâh öğretisi; mutlak olan İlke'nin yeterli bir bilgisiyle beraber görecelik ile varoluş mertebe ve silsilesi hakkında bilgi sahibi olmayı gerekli kılar. Buna ayrıca göreceli gerçek ve hatta "göreceli mutlak" terimleri bilgisini —ki sonuncusu çelişkili bir kavram olmaktan öte marifetullaha sahip olma konusunda vazgeçilmez bir anahtar rolündedir— eklemek gerekir. İlâhiyat ilminde yapıldığı gibi karşıt iki kavram olan Yaratıcı ve yaratılan sınıflandırmasına başvurursak, bu, bizi ancak iman ile giderebileceğimiz birtakım ikilemlere götürür. İnancın yokluğunda genellikle dinin vahyedilmiş itikadları konusunda şüphe başgösterir. Ancak modern felsefede çoğunlukla yapıldığı gibi bir gerçeklik olarak dünyayla başlamak, bizi daha da tehlikeli çıkmazlara götürür. Bu da zorunlu olarak Allah'ı[c.c.] soyut ve gerçek olmayan bir dereceye indirgemek sûretiyle hiççiliğe (nihilizm) ve şüpheciliğe yol açar; felsefeyi de tâli (ikincil) sorunların tartışıldığı ve sahte problemlere kurnazca çözümlerin üretildiği bir alan haline getirir.

[8]Bu öğretinin klasik formülasyonu Muhyiddin İbn Arabi'nin Fususu'l–Hikem adlı eserinde bulunabilir, (çev: R.W. J. Austin (New York, 1980). Ayrıca bkz., T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism,* birinci kısım, (Tokyo, 1966), bölüm IX; H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi,* çev. R. Mannheim, (Princeton, 1969), birinci kısım; T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine,* çev. D.M. Matheson (Londra, 1976), s. 58 ff.; W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany, N.Y., 1989), s. 19; ve S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge, Mass., 1968), s. 344 ff.

[9]Fusus'tan (Izutsu'nun kitabı *A Comparative Study,* s. 110, içinde).

Bu çıkmazlara düşmemek için yukarıda işaret edilen perde öğretisini yeniden canlandımak ve gerçeklik ya da varlık derecelerine ilişkin geleneksel öğretiyi yeniden keşfetmek mecburiyeti vardır. Allah'ın[c.c.] Gerçeklik olarak anlaşılması için ise gerçekliğin düzeylerinin olduğunu ve gerçekliğin sadece "orada duran" ve tecrübeyle tarif edebildiğimiz psikolojik bir süreç olmadığını anlamak gerekir. Dünya, ancak tek Gerçek olan Allah'ı[c.c.] yansıttığı ölçüde gerçektir. Fakat aynı şekilde dünya, Gerçek olan Allah'ı[c.c.] sakladığı ve örttüğü ölçüde de gerçek olmayandır. "Her yerde" gördüğü ve tecrübe ettiği şeyin gerçek olduğunu ancak Allah'ı[c.c.] her yerde gören bir veli iddia edebilir.

Bununla birlikte, herhangi bir nesnenin yukarıdaki anlamlardan sadece birini kastederek gerçek ya da gerçek–dışı olduğunu söylemek imkânsızdır. Bir nesne ya gerçeklik düzeylerinden birine ya da gerçek–olmayana katılabilir. Böyle olduğu zaman o nesne kapalı bir halden, yani modern bilimdeki anlamıyla bir "şey" ya da bir "olgu"dan —ki bu, onun *mâyâ* (yanılsama) olan yüzüdür— İlâhî Varlığı yansıtan şeffaf bir simgeye, bir tecelligâha ve İlâhî Yaratıcılıktan başka birşey olmayan İlâhî Mâyâ'ya tanıklık eden bir varlığa dönüşür.[10] Allah'ı[c.c.] Gerçeklik olarak anlamak demek aynı zamanda dünyayı salt basit bir hiçlik olarak değil, göreceli bir gerçeklik anlamında gerçek olmayan olarak kavramak demektir. Böyle anlamakla bilgisizliğimizden kaynaklanan büyük bir hatadan korunmuş oluruz. Bu hata, gerçeklik vasfını illüzyon olana ve de illüzyon vasfını da nihaî olarak kendi başına Gerçek olan Gerçekliğe atfetme yanlışıdır.

Söylemeye bile gerek yok ki, Allah'ı[c.c.] Gerçeklik olarak gören bir öğretiyi yeniden ifade etmek, bilginin imkânı sorununu yeni-

[10] A.K. Coomaraswamy *mâyâ*'yı "İlâhî Yaratıcılık", Schuon ise onu "İlahi Faaliyet" olarak karşılamıştır. *Mâyâ* ve perde hakkında bkz., Schuon'un *Esoterism as Principle and as Way* adlı eserinin "The Mystery of the Veil" (s. 47–64) adlı bölümü; ve *Light on the Ancient World* adlı eserinin "Mâyâ" adlı bölümü (çev: Lord Northbourne (Londra, 1965), s. 89–98).

den gözden geçirmeksizin mümkün değildir. Mevcut yaygın tecrübecilik ve onun tamamlayıcısı olan ussalcılık hakimiyetini sürdürdükçe ya da ondokuzuncu asır Avrupa'sında başgösteren akılcılık bunların yerine ikame edildikçe, Allah'ı[c.c.] daima Gerçeklik olarak kabul eden geleneksel hikmetin —*sophia perennis*— değerini anlamak imkânsızdır. Bu hikmet, dünyayı bir rüya âlemi olarak görür —ki bu rüyadan bilgeler farkederek ve hatırlayarak uyanırken buna karşılık avam da ölümle uyanır. Bu öğretiyi anlamak için akıl ve vahiyden gelen ilkesel bilginin imkânına dayanan geleneksel aklî perspektifi, bu tarz bilginin bir meyvesi olan metafizik ile beraber yeniden eski konumuna getirmek gerekir.[11]

Bu gerçeklerin ışığında bakıldığında geleneksel bilginin ya da Kur'ân–ı Kerîm'in ifadesiyle hikmetin Allah'ın[c.c.] zatına ilişkin çağdaş tartışmadaki rolü belirginleşir. Bu hikmet, tüm geleneklerin kalbinde yer alır; ve bugüne kadar aklî boyutunu sürdürmüş olan geleneklerin içinde bulmak mümkündür. Onun en saf şekillerinden biri Vedâlar'da, alternatif bir formülasyonu da Budizm'de bulunabilir.[12] Bunun gibi bu hikmet, Kabbala'da[13] ve Eckhart ile Erigena gibi Hıristiyan bilgelerin eserlerinde görüldüğü üzere, geleneksel Hıristiyan metafiziğinde bulunabilir. Ayrıca geleneksel İslâm metafiziğinde de sarih ifadesini bulmuştur. Dahası, İslâm, tamamen Allah'ın[c.c.] birliği öğretisine dayanan bir dindir. Ve ayrıca, İslâm'da Allah [c.c.] hem Gerçeklik hem de Hakikat olarak kabul edilir; zaten Arapça'daki *el-hakikah* da bu iki anlamı birden taşır. Gerçekten hakikat terimiyle ilişkili olan *el-Hakk* da Allah'ın[c.c.] bir İsmi'dir. Bu yüzden, İslâmî hikmet, modern insanın Allah'ın[c.c.] bir Gerçeklik olarak görüldüğü akideyi yeniden keşfetmesinde

[11] bkz., Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 2. ve 4. bölümler.

[12] Budizm'de Allah'tan[c.c.] ya da Zât'tan bahsedilmez; fakat bu gelenekte geleneksel metafizik ve ontolojinin hakikatlerinin değişik ifade tarzları bulunabilir; bu gelenekte bu hakikatlerin tersini bulmak mümkün değildir. bkz., A.K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943).

[13] Kabbala'nın metafiziksel öğretileri için bkz., L. Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, çev. N. Pearson (Londra, 1971).

önemli bir rol oynayabilir. Çünkü bu akidenin kaybından dolayı modern dünya daha önce benzeri görülmemiş bir şüpheciliğin ve göreceliğin içine düşmüştür. İslâm, bu amaca ulaşmada bize yardım edebilir; bunu, sadece İlahî Birlik öğretisine eşsiz bir şekilde dayanan Kur'ânî vahye sahip olduğu için değil; fakat aynı zamanda bugüne kadar aklî boyutunu koruduğu için de yapabilir. Bu gelenek, Allah'ın[c.c.] mutlaklığını ve aşkınlığını herkesin üzerinde anlaştığı bir şekle sahip olan öğretileriyle muhafaza etmiştir ve etmektedir. Fakat o aynı zamanda mutlak, sonsuz ve mükemmel olan Allah'ın[c.c.] metafiziksel bir öğretisine tam olarak ulaşmada gerekli bilgeliği elde edebilecek kifayette olanlara izin verdiği gibi, bu bilgeliği kuş seslerinde, gül kokusunda, Sevgili'nin sesi ve nefesinde ve Allah'ın[c.c] Yüz'ünü yaratılanların gerçek perdesinde temaşa etmede bulanlara da müsaade eder. İslâm'ın kendi öğretilerine göre bu akide, İslâm'a has değildir; o, tüm vahiylerin kalbinde yer almaktadır. Fakat, yeryüzü hayatının bu çevriminde bulunan beşer tarihindeki yerini alan ilk Kelam'ın son yansıması olan İslâm; ebedî olan İlâhî birlik melodisini temsilen çok canlı bir şekilde yankılanmaktadır; bu yankılanma, insanı aynı anda hem mutlaklık, sonsuzluk, hem de sonsuz iyilik ve merhamet olan Gerçekliğe şahitlik etmek olan o ebedî vazifesine çağırmaktadır.

2

Kendinin farkında olma ve Nihaî Benlik: kutsal ruhbilimin rolü

BATININ BİRKAÇ YÜZYILLIK ussalcı düşüncesinin meyvesi, bilginin nesnel ve öznel kutuplarını tek bir düzleme indirgemek olmuştur. Aynı şekilde Descartes'in *Cogito*'su* da bilinen süjeyi tek bilme tarzına indirgemeyi temel alır; bu da bilen süjenin algıladığı dış dünyanın, gerçekliğin tek düzlemiyle sınırlı ve zaman ile mekândan mürekkep bir mahiyete —bu mahiyetin galaksilerin ötesine geçip zamansal olarak geçmiş ve geleceği kapsaması önemli değildir— indirgenmesidir. Önceki bölümde de belirttiğimiz gibi hem Doğu hem de Batı geleneklerinin metafiziksel öğretilerinde ifadesini bulduğu şekliyle geleneksel bakış açısı tam tersine sadece gerçekliğin nesnel yönünü değil, aynı zamanda onun öznel yönünü de kapsayan hiyerarşik bir gerçeklik görüşüne dayanmaktadır.

Yalnızca maddî alandan Mutlak ve Sonsuz Gerçekliğe yani Allah'a[c.c.] uzanan birçok gerçeklik ya da varoluş düzeyleri yoktur;

**Cogito ergo sum:* Düşünüyorum, o halde varım! sözünün kısaltılmış ifadesi. (Mütercim).

bununla beraber Ezelî ve Ebedî olan Nihaî Öz'e —ki bu, Aşkın ve İçkin Gerçeklik'ten başka birşey değildir— kadar varan birçok öznel gerçeklik ya da bilinç düzeyleri, benlik katmanları mevcuttur.[1] Üstelik, öznel ile nesnel arasındaki ilişki tek bir tarzla sınırlı değildir; tek algılama ya da farkında olma şekli yoktur. Kendisini ve dış dünyayı algılayan adamın "normal" algılamasından tüm bölünme ve ayırımların ötesine geçerek bilginin süje ve objesini kendisinde birleştiren farkında olma tarzına —bu, Nihaî Öz'ün bilincinde olmakla ilgilidir— kadar çeşitli farkında olma tarz ve dereceleri vardır.

Geleneksel metafiziğin bakış açısına göre kendinin farkında olma, tüm insanlarda ortak olan hayatın basit biyolojik bir olgusu değildir. 'Benliğin' birden fazla anlamı olduğu gibi, birden fazla farkında olma derecesi de vardır. İnsan kendi kendisinin farkındadır; fakat, kendi kendini denetleme gerçeği de vardır. Bu da günlük hayatta bile daha alt bir benliği denetleyen başka bir benliğin olduğunu gösterir; çünkü bir Hıristiyan otoritenin belirttiği gibi: *duo sunt in homine.* Böylece gelenek, benlik (the self) ile Benlik (the Self) arasında ya da benlik ile Nihaî Benliğin (Ultimate Self) ilk tecellisi olan Ruh *(Spirit)* arasında kesin bir ayırım yapar. Bu da *anima* ile *spiritus* veya İslâm düşüncesindeki nefs ile ruh arasındaki ayırıma ve her insanda biri dışsal biri içsel; biri düşük biri yüksek iki benliğin olduğu gerçeğine işaret eder. Aynı şekilde bu, geleneğin benlikten, niye hem Nihaî Benlik'ten —*Âtman* ya da *ousia*— tamamen farklı birşey ve aynı zamanda onun bir tecellisi ve insanın onunla Benliğe (the Self) ulaştığı bir nur geçidi olarak söz ettiğine de ışık tutar. Geleneksel metafizik aslında, A.K. Coomaras-

[1]Geleneksel metafizik Nihaî Gerçeklikten ya mutlak olan Aşkın ya da mutlak olan İçkin —ki bunlar aynıdır, çünkü Brahman Âtman ile aynıdır— olarak sözeder. Ancak Hint metafiziği daha çok içkin dilini kullanırken, İslâm metafiziği aşkın dilini kullanır, fakat biri diğerini dışlamaz.

bkz., F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, çev. P. Townsend (Londra, 1987), s. 90 ff. Yine bkz., Schuon, *Language of the Self*, çev. M. Pallis ve D.M. Matheson (Madrat, 1959), özellikle bölüm XI, "Gnosis, Language of the Self."

vamy'[2]nin de dediği gibi öncelikle kendini bilmedir; çünkü bilmek nihayette Benliği (the Self) bilmektir. "Kendini bilen Rabbini bilir" hadisi de bu temel gerçeği en yüksek düzeyde ispat etmektedir.

Ayrıca, benlik ile Benliği birbirinden ayıran birçok safha vardır. Benlik (the Self) tecelli ederken birçok beden ve kılıf tarafından perdelenir; bunlar da Bir'e dönüldüğünde açığa çıkarlar. Bu vâkıa, Budist ve Hindu geleneklerinin niye birçok nuranî varlıktan söz ettiğini ve de örneğin Alâüddevle es–Simnânî gibi bazı sufilerin içsel benliğin, yani nuranî benliğin "fizyolojisini" niye insanın kendinde "taşıdığı" ve Benliğe (the Self) ulaşmak istediği zaman da "terketmek" zorunda olduğu birtakım letâif açısından tahlil ettiğini açıklar.[3]

İnsanın bilincin merkezinin farkında olmayı yaygınlaştırması yoluyla Nihaî Gerçekliğe ulaşması için kozmik perde (el–hicâb) nedeniyle ayrı ve nesnel varlık olarak görünen Benliğin çeşitliliğini ve tecellilerini şeffaf hale getiren tekvin (cosmogonic) sürecini tersine çevirmesi gerekir. Bu tersine çevirme hareketi zorunlu olarak aşağı benliğin kurban edilmesiyle başlamalıdır —ki bu, kâinatı vareden ilk kurbanın aşağısındaki bir yankılanmadır. Metafiziksel veya efsanevî bir şekilde açıklanmış olan çeşitli geleneklerdeki tekvin (kâinatın yaratılışı) öğretisi İlke'nin tecellisine dayanır. Bu da varoluşun parlak kutbunun (Hinduizm'in *yâjna*'sı), Evrensel İnsan'ın (İslâm'ın *el–insan–ı kâmil*'i), Purusa'nın, aynı zamanda nur olan İlahî İlke'nin *(Logos)* ve Nihaî Benliğin yanında olup kâinatın merkezinde bulunan *Ruh*'un (Spirit) kurban edilmesi demektir. Nihaî Benlik içsel sonsuzluğu açısından her türlü belirlenim ve kozmik kutuplaşmanın ötesindedir. Fakat hem yaratılan hem de yaratılmayan Ruh ya da Akıl (Intellect) onun tecelli yolundaki ilk

[2]bkz., A.K. Coomarasvamy, *Hinduism and Buddhism*, s. 10 ff.

[3]bkz., H. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, çev. N. Pearson (Londra, 1978). Farklı geleneklerde sınırlı benliğin mutlak Benliğe dönüşü yılanın dış kabuğunu atması hadisesine benzetilir; zira yılan bu olayla yeni bir deri ve yeni bir yaşam kazanır.

belirlenimidir. Bu, *Âtman*'daki *mâyâ* ile kozmik ve evrensel varoluşun birçok mertebesinin merkezi ile aynıdır.[4] Bunun kurban edilmesiyle, hem nesnel hem de öznel veçheleriyle kozmik düzenin daha alt mertebeleri tecelli eder. Orijinal gerçekliğinden kopan insanın daimi olarak tecrübe ettiği beşerî benliğin kendisi Ruh'un kozmik düzeni ve nihaî olarak da Benliğin zayıf bir yansıması olup ancak kaynağı olan semavî İlke'nin kurban edilmesiyle varolabilmektedir. Dolayısıyla, benlik ancak kendini reddederek veya kurban ederek tekrar Kendi olabilmekte ve ondan koparak maddî alana geldiği nurlu sema düzeyine çıkabilmektedir.

Kendi kendinin farkında olma (self–awareness) Nihaî Benliğe ancak evrensel anlamdaki vahiyden başka birşey olmayan İlâhî Akıl'dan (Divine Intellect) gelen mesajın yardımıyla ulaşabilir. Ruh'un beşerî benlik düzeyine inerken geçtiği kapılar, değiştirilemez bir damgayla belirlenmiş ve melekler hariç hiçbir güce boyun eğmeyen ejderhalar tarafından koruma altına alınmıştır. Ruhun sınırlamaları ve psikolojik dünyanın boyutları içerisinde kalınarak yaşanılan yeni tecrübelerle kendi kendinin farkında olma (self–awareness)'nın Benliğe herhangi bir şekilde yaklaşması mümkün değildir. Bu anlamdaki genişleme çabası dikey bir genişlemeyi değil, yatay bir genişlemeyi sonuç verir. Farkında olmanın bu tarz genişlemesi, kendisi için yarattığı maddî dünya hapishanesinin dışına çıkma konusunda hırslı olan modern insanın çokça başvurduğu birşeydir. Bunun neticesi de ruhsal dünyanın labirentinde geçen sonu gelmez arayışlar olup tek onun varolduğu Güneş'in görülememesidir.

Benliğin Benliğe doğru kendi kendisinin farkında olması (self–awareness) ancak kutsal olan ile mümkündür. Allah'ın [c.c.] Kendi Kutsal İsmi insan için kutsal bir tekne vazifesi yapar. Bu tekne, insanı, kendi benliğinin sınırlı dünyasından insanın yalnızca orada kendi Gerçek Benliği olduğu Ruh Âlemi'nin sahillerine taşır.

[4]bkz., F. Schuon, "Âtmâ–Mâyâ", *In the Face of the Absolute* (Bloomington, Ind., 1989), s. 53–64.

Bunun içindir ki, Benliğin onun vasıtasıyla "Ene'l–Hakk" (Ben Hakkım) dediği meşhur sûfi Hallac–ı Mansur, bilinen bir şiirinde Benlik'ten insanın sahte benliğini mutlak Benlik'ten ayıran perdeyi kaldırması için O'na yalvarır:

Benimle senin aranda
Mücadele içinde olan benim "Ben–liğim" var:
Ben Seninle "Ben'im"
Benim "Benliğimi" aramızdan kaldır.[5]

Benlik'ten gelen mesaj ve rahmetin yardımıyla aşağı benlik ya da nefs (soul) ruh ile birleşme imkânı kazanır; bu birleşme, altın ile gümüşün, kral ile kraliçenin, semavî damat ile dünyevî gelinin —ki bu, her türlü başlangıcın hedefidir— birleşmesi gibidir. Ve aşk aynı zamanda ölüm *(amor est mors)*, evlilik de hem ölüm hem birleşme olduğundan[6] benliğin gelişmesi öncelikle kendisinin ölümünü ima eder.

Bu ölüm aynı zamanda bir yeniden doğuştur, çünkü ancak hiçbir şey olmadığını farkeden kişi Allah'ın[c.c.] Katına yükselebilir. İnsanın Allah[c.c.] için feda edebileceği yegâne şey kendi benliğidir. Ruhî faaliyetlerle yaptığı bu fedakârlık sayesinde benliğini Benliğe çeviren insan gerçek "Ben"inin farkına varır; çünkü yalnızca bunun "Ben" deme hakkı vardır. Gerçek "Ben" konusunda Rûmî, ünlü ve sıkça alıntılanan şiirinde şöyle der:[7]

Ben maden olarak öldüm ve bitki oldum,
Bitki olarak öldüm, hayvan olarak uyandım,
Hayvan olarak öldüm, insan oldum.
Niye ölümden korkayım ki?
Bir kez daha insan olarak öleceğim; uçmak için
Kutsal melekler ile; fakat onları da
Geçmeliyim: Allah'tan başka herşey fanidir

5 L. Massignon (ed.), *Le Diwân d'al-Hallaj* (Paris, 1955), s. 90.

6 [illegible] olarak [illegible]nekçe *teleo* sözcüğünün hem mükemmelleşmeyi, hem de [illegible] belirttiğini hatırlamak gerekir.

7 [illegible], *Rumi-Poet and Mystic* (Londra, 1950) s. 103.

Meleksel ruhumu feda ettiğim zaman,
Hiçbir zihnin anlayamayacağı birşey olurum.
Keşke var–olmasaydım! Çünkü varolmamak
Şöyle seslenir: "Hepimiz O'na döneceğiz."

Geleneksel metafiziği bugün metafizik olarak adlandırılan Ortaçağ sonrası Batı felsefesindeki bilgi dalından ayıran etkenlerden biri de geleneksel metafiziğin Gerçekliğin mahiyetiyle ilgili bir spekülasyon (kurgu) olmayıp Gerçeğin mahiyetine ilişkin bir öğreti olduğudur. Bu metafizik, Kaynak veya Mutlak Gerçeklik tarafından vahyedilen metodlarla birlikte benlik veya nefsin Benliğe yeniden ulaşmasını sağlar. Nihaî Benliğe sadece benliğin kendi çabasıyla yaklaşılamaz; zira nefsin hiçbir bilgisi benliği sonunda Nihaî Benliğe götürecek bilinci arttıramaz.

Tüm Doğu ve ve Batı geleneklerinin tefekküre dayalı ilimleri, benlik ve onun mahiyeti bilincinin öncelik taşıdığını ısrarla vurgular. Onüçüncü asır büyük Japon Zen üstadlarından Dogen'ın dediği gibi, "Budizmi incelemek, benliğin (egonun) gerçek doğasını araştırmaktan başka birşey değildir."[8] Hz. İsa'nın meşhur emri olan "Allah'ın Hakimiyeti içinizdedir" sözü de benzer bir şekilde dinin son amacı olarak Nihaî Benliğe doğru içsel bir yolculuğun ehemmiyetini teyid eder.

Modern psikolojik çalışmalarla hiçbir şekilde karıştırılmaması gereken geleneksel psikoloji ya da ruhbilim geleneksel metafiziğe çok yakından bağlıdır; çünkü bu ilim (ruhbilim) nefsin kendini onlarla anlayabildiği vasıtaları içerir; ve nefs uygun ruhsal ilimlerin yardımıyla nihayette Kendini bulmak için kendini değiştirip dönüştürür. Bu, Mahâyânâ Budizm'inin Yogâcâra okulu için böyle olduğu gibi Hinduizm'deki çeşitli Yoga biçimleri ile Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın tefekküre dayalı okulları için de böyledir. Örneğin İslâm'da benliğin gelişerek ve değişerek Benliğe (the Self)

[8] T. Izutsu'dan alıntı, "Two Dimensions of Ego Consciousness in Zen", *Sophia Perennis* (Tahran) cilt II, no. 1 (1976), s. 20.

doğru yol almasını konu alan tam bir nefs ilmi geliştirilmiştir.[9] Arapça'daki nefs sözcüğü de ruh ve benlik anlamlarına gelmektedir. Normal olarak nefs sınırlamanın, hırsın ve temkinliliğin, yani insanı bencil ve ben–merkezli yapan herşeyin kaynağı olarak anlaşılır. Kur'ân–ı Kerîm dilinde *nefs–i emmare* (yani kötülüklerin kaynağı olan nefs) olarak adlandırılan bu nefs, ölüm ve tezkiye yoluyla derece kazanabilir. Bu nefs daha üstün olan benlik tarafından denetim altına alınmalıdır. Nefs–i emmare Ruh'un (Spirit) yardımıyla özünü değiştirmek suretiyle kendi doğasının daha iyi farkına vararak *nefs–i levvame*'ye (kendini kusurlu gören nefs) dönüşür. İçsel dönüşümün daha ileri safhasında, *nefs–i levvame nefs–i mutmainne*'ye (huzurlu nefis) kalbolur; bu durumdaki nefs yakin bılgi elde edebilir ve ona huzur içinde güvenebilir, çünkü o kendi merkezini yani Benliği keşfetmiştir artık. Son olarak bazı sufilere göre, *nefs–i mutmainne nefs–i radiye*'ye (razı olmuş nefis) dönüşür; bu haldeki nefs, artık Ruh'un mükemmel gelini olmayı ve dolayısıyla Kur'ân–ı Kerîm'in ifade ettiği gibi Rabbine dönmeyi hak edecek bir mükemmelliği yakalamıştır. Ayrıca bu nefs, Allah'ta[c.c.] baki kalmak üzere kendi kendisini yokederek (fani olarak) Benliği (the Self) kendinde gerçekleştirecek düzeye gelmiştir.[10]

Her kâmil gelenekte bulunabilen bir ilim olan geleneksel nefs İlmi, Benliğin farkına varma yöntemleriyle beraber, kendi kendinin farkında olma (self–awareness) sürecini, Nihaî Benliğin (the Ultimate Self) düzeyine çıkaracak bir vasıtadır. Bu geleneksel ilim, ruhanî bir rehberin yardımıyla benliğin o geniş alanında gidip gelebilen insanların bu alandaki düşünce ve bizzat yaşayışlarının bir sonucudur. Bu ilim, ruhta (psyche) görünen ya da normal insan benliklerinin gösterebileceği görüngü ve arazlarla sınırlı değildir. Aksine, o, görünmeyen âlem, yani sonunda tüm arazların kendisi-

[9]bkz., M. Ajmal, "Sufi Science of the Soul", S.H. Nasr'ın (ed.), *Islamic Spirituality–Foundations*, s. 294-307.

[10]Nefsin dereceleri ve onun tezkiyesi ile ilgili olarak bkz., Mir Valiuddin, *Contemplative Disciplines in Sufism* (Londra, 1980); yine bkz., Ajmal, "Süfi Science."

ne döneceği Cevher tarafından belirlenmiştir; çünkü esasında *samsâra* ile *nirvâna* aynı şeydir.

Nefsin olgunlaşması ve Benliğe doğru yürümesi gibi fiilî bir açıdan bakıldığında geleneksel kozmoloji (evrenbilim) de bir kutsal nefs ilmi, yani kendi kendini bilme ilmi olarak görülebilir. Kâinat, yasaları değişik kozmoloji ilimlerince incelenen bir dışsal gerçeklik olarak ele alınabilir. Fakat o aynı zamanda benlik bilincini (self–awareness) arttıran ve nihaî benliğe ulaşma yolunda yardımcı olan birşey olarak da ele alınabilir. Bu yolculukta kâinat, dışsal bir nesne değil, fakat Hakikat arayıcısının onunla seyahat edeceği ve arayıcının benliği ile bütünleşeceği —bu öyle bir şekilde olacak ki, arayıcı onunla "seyahat" ettiği zaman onun benlik bilincini arttırsın ve böylece daha yüksek bilinç düzeylerine yükselsin— bir şifreli şey olacaktır.[11] Yine Rûmî'den alıntı yaparsak:

> Gökteki yıldızlar, sûfilerin yıldız gibi ruhlarıyla doludur
> Semanın dış kabuğu, burçlar, bizi kontrol edebilir, ama göğü bizim içsel özümüz yönetir.
> Biçimde sen âlem–i sağirsin fakat gerçekte âlem–i kebir.
> Görünüşte mevyenin kaynağı daldır; fakat dal ancak meyve için vardır.
> Eğer bu meyve ümidi, isteği olmasaydı; bahçıvan ağacı niye diksindi?
> Binaenaleyh, ağaç meyveden çıkmıştır; zahiren tersiymiş gibi görünse de.
> Muhammed[s.a.v] der ki: "Adem[a.s] ve diğer peygamberler benim sancağım altında yürümüşlerdir."
> Ve bu ilim Üstadı mecazi bir ifadeyle "Biz ilk ve sonuz", diye buyurmuştur.
> Çünkü görünüşte Âdem'den doğmuşsam bile gerçekte tüm ataların atasıyım.

[11]bkz., S.H. Nasr, *An Introauction to Cosmological Doctrines* (Albany, 1993), bölüm 15.

Adem benden doğmuştur ve Yedinci Sema'yı benden almıştır.[12]

İnsanın kendi Benliğine dönüşürken ve gerçek doğasına kavuşurken içinden geçtiği sürecin sadece kozmik bir yönü yoktur; aynı zamanda büyük bir toplumsal önemi de mevcuttur. Aşağı benliğin kendi ağırlığıyla düşmesine izin verildiği bir toplumda sınırlı benlikler (ego) arasında şiddetli bir çatışmadan başka birşey meydana gelmez; çünkü bu benlikler, çoğunlukla diğer benliklerin istekleriyle çatışma halinde olarak yalnızca mutlak Benliğe ait olan mutlak haklara talip olurlar. Bu toplumda Nihaî Benlik ve ona kavuşma yolları unutulduğu gibi bireysel benlikten daha yüksek bir ilke de yoktur. Böyle bir vasatta manevî olan yardımseverlik fazileti bile saf duygusal bir hal alır. Ancak öbür tarafta, geleneksel nefs ilmi, pek açık olmasa da bir benliğin ve her benliğin merkezine doğan tek bir Benliği öngörür. Bu ilim, Benlik sevgisine dayanır; fakat bu, onun bencilliğini göstermez; tam tersine, en derin anlamıyla tek–benlik olan diğer benliklerin sevgisini de zorunlu kılar. Meister Eckhart'ın dediği gibi, "Kendini sevmek herkesi Kendin gibi sevmek demektir."[13]

Nihaî Benliğe ulaşmış insanların bir toplumda bulunuşunun onların toplum nizamı ile olan ilişkilerini dıştan inceleyen bir çalışmanın bize bildirdiğinin çok daha ötesinde tüm toplum üzerinde görünmez bir tesiri vardır. Bu insanlar hem tüm toplum için birer rahmet kanalıdırlar; hem de insanın sadece kendini feda ederek ve kendi haddinin bilincine vararak ulaşabildiği Nihaî Benlik olan şeyin, ve en nihaî anlamında merhamete ulaşmanın, Benliği her benlikte görmenin ve dolayısıyla arkadaşımıza sanki o benmiş gibi değil de benliğimin merkezinde yer alıyormuş gibi yaklaşmanın yegâne yolu olan hakikatın müşahhas örnekleridirler. Diğer ben-

[12]Rumî, *Mesnevî*, ed. R.A. Nicholson, çev. P. Wilson (Londra, 1930), IV, kitap IV, vv. 519–28.

[13]F. Pheiffer, *Meister Eckhart*, çev. C. de B. Evans, Londra, 1924, I. 139. Coomaraswamy'nin *Hinduism and Buddhism*, s. 13, adlı eserinden alıntı.

liklerin sevgisi bizim sınırlı benliğimizin ötesinde nihaî Benliğin bilincine götüren bir işlev olduğunda ancak metafiziksel bir anlam kazanabilir. İncil'in ilk emrinin arkadaş sevgisini değil de Allah[c.c.] sevgisini telkin etmesi bu yüzdendir. Mutlak Benlik ile olan ilişkisi açısından sınırlı benliğin bilgisi, insanın içsel yaşantısının şahıs hiçbir şey yapmasa dahi toplum üzerinde derin izler bıraktığı gerçeğini ve toplum düzeyinde âhengin ancak o toplumda yaşayan insanların Nihaî Benliğin kendilerine sağladığı vasıtalarla benliklerini kontrol edebilmeleriyle sağlanabileceği hakikatını sarih olarak açıklar. Dogen'den tekrar alıntı yaparsak:

> Buda'nın Yolu'nda terbiye olmak demek kendi Ben'iyle olan muamelesinde terbiye olmak demetir. Kendi Ben'iyle olan muamelede insanın terbiye olması da onun kendi Ben'ini unutmasından başka birşey değildir. Ve kendi Ben'ini unutmak da eşya (şeyler) tarafından aydınlanmak demektir. Eşya tarafından aydınlanmak ise sözde varolan senin benliğin ile diğer şeylerin benliği arasındaki ayrımı ortadan kaldırmakla aynı anlama gelir.[14]

Geleneksel nefs ilimleri, algılama, iç tecrübe ve diğer şuur sahibi varlıklarla olan münasebet, iletişim vb. gibi hususlara ait her türlü meseleyle enine boyuna ilgilenir. Fakat onların asıl konusu herşeyden önce Benliğin mahiyeti, bilincin merkezi ve "Ben" diyen süjedir. Gerçekten Nihaî Gerçekliğe götüren belli başlı vasıtalardan biri de büyük çağdaş Hindu bilge Sri Râmana Maharshi'nin yaptığı gibi, çeşitli geleneklerde yer alan manevî yöntemlerin yardımıyla Ben'in doğasını her yönüyle incelemektir.[15] Benlik bilinci genişle-

[14]Izutsu, s. 33.

[15]Sri Râmana Maharshi gerçekten bütün öğretilerini "Ben Kimim" sorusunu soran bir yönteme dayandırmıştır. Sivaprakasam Pillai adlı talebesine verdiği cevaplardan oluşan —bu cevapları talebesi bir araya getirip düzenlemiştir— en meşhur eserinin adı "Ben Kimim?"dir, *Who am I?*, (Tiruvannamalai, 1955). bkz., A. Osborne, *Ramana Maharshi and the Path of Self Knowledge* (Bombay, 1957).

yip derinleştikçe bunun sonucunda yeni yeni görünmeye başlayan Ben'in gerçekliğinin bilinci, Ben'in kozmik alandaki tecellisi olan yansımalardan başka birşey göremeyen sıradan bilincin yerini alır. Tüm bilincin kaynağı olan tek Ben bilinci, bu hakikatın farkına varan kişiyi Attar ile şu şekilde konuşturur:

"Gördüğün, düşündüğün ve olduğun herşeyi sen değil, Ben gördüm, düşündüm ve oldum."[16]

Nihaî Benliğe —ki sadece bunun "Ben" deme hakkı vardır— ulaşmak her ben bilincinin hedefidir. Bununla insan, başlangıçta ona Mutlak Benlik, kendi benliğinden tamamen ayrı birşey olarak görünmesine rağmen sonuçta O'nun kendi benliği ile aynı olduğunun farkına varır; bunu özellikle Hindu üstadlar ısrarlı bir şekilde vurgularlar. Fakat hemen belirtelim ki bu özdeşlik görüngüsel ve dışsal değil özseldir. Benlik bir tarafta okyanus dalgalarının köpüğü gibi görüngüsel, geçici ve yanıltıcıdır; öbür tarafta, özünde Güneş'ten başka birşey olmayan bir ışık olan Benlik Nuru'nun bir kıvılcımı gibidir. İnsanoğlunun benliğinde bulunan bu kıvılcım dolayısıyladır ki, "Her insanda ölümsüzlük ile açığa çıkan bir cevher olan ölümsüz bir yıldız vardır" denilir. Ve devamla: "Bu yıldız, Benliğin aydınlık katında önceden ezelî olarak belirlenmiştir. İnsan bu yıldızı fâni durumundan ancak hakikat, ibadet ve fazilet ile kurtarabilir."[17]

[16]*Mantık el-tayr*'dan, çev. F.S. Fitzgerald, A.J. Arberry, *Classical Persian Literature* (Londra, 1958), s. 131.

[17]F. Schuon, *Light on the Ancient World*, s. 117.

3

Ebediyetin hareketli yönü: zaman

*(Parçalı) Zaman, gerçekten herşeyi Büyük Benlik'te pişirir (*pacati, *olgunlaştırır); fakat bizzat zamanın içinde piştiği Şey'i (parçalı olmayan Zaman) kavrayan Kişi Vedaları bilir!*

—Hindu Kutsal Metni,
çev. A. K. Coomaraswamy,
Time and Eternity [Ascona, 1947], s. 16

[Zeus] Ebediyetten hareketli birşey çıkarmaya matuftur. Tüm Âlemin onun tarafından idare edildiği zamanlarda O bu Ebediyetten sayılara ve "zaman" dediğimiz şeye bağlı kalan muvahhid bir ebediyet imajı yaratmıştır.

—Eflâtun
Timaeus, çev. A. K. Coomaraswamy.

Zulüm ordusu bu varoluş sahilinden diğerine kadar etkilidir; fakat dervişin elindeki imkânlar Ezel'den Ebed'e kadar uzanır.

—Hâfız

İNSANOĞLU DEĞİŞEN ve oluşan bir dünyada zaman içerisinde yaşamaktadır; bu zaman, onun dünyevî hayatına işaret etmekte olup insanı sonunda zorunlu olarak ölüme götürerek teslim almaktadır. Fakat insan da zamanı teslim alabilir, çünkü o, Ezelî ve Ebedî bir Nizam'dan doğmuştur.

Ebediyet fikri insan zihninin derinliklerinde kayıtlı olduğundan insanın bir içsel Ebediyet bilinci vardır; ve bu bilinç hâlâ onun ruhunun derinliklerinde yankılanmaktadır. Burada onun dünya hayatına katılmadan önce yaşadığı ve sonradan kaybettiği Cennetten birtakım kalıntılar mevcuttur. Geleneksel anlayışa göre, kâinata, Ebediyet alanına ait olan Kaynak *(Origin)* ve Merkez *(Center)* gibi iki temel gerçeklik hâkimdir. İnsanoğlu, Kaynağın dışında ve Merkez'den uzakta olan bir hayat yaşamaktadır. İşte onun zaman içinde yaşamasının nedeni de Kaynağın dışında ve Merkez'den uzakta bulunma halidir. Dolayısıyla o, hiç değilse mevcut dünyevi yaşantısıyla, ne tamamen zamansal bir yaratık, ne de Ebedî Alan'a ait bir varlık olarak zaman ile Ebediyet arasında durmaktadır. Bu yüzden, tüm dinlerin öğretileri ve geleneksel felsefeler, zaman ve Ebediyet ilişkisi sorununa ısrarla eğilirler. İnsanın doğasını anlamak demek, onun Ebedi Nizam'a ait fakat zaman içinde yaşayan bir varlık olarak varoluş durumunun farkında olmakla aynı anlama gelir. Bu arada, zamanın kendisi de Ebediyet ile ilişki içerisindedir, çünkü tüm gerçeklik düzenleri zorunlu olarak birbirleriyle alâkalıdır.

Görülüyor ki sorun, asırlarca insanoğlunun metafiziksel ve dinî konularının merkezinde yer alan Ebediyet ve zamanın ne olduğu meselesinin çevresinde dönmektedir. Aşağıdaki yorumlar geleneksel doktrinlerin zaman ve Ebediyet'e[1] ilişkin çok geniş örgüsünden sadece birkaçını açıklamak ve onları modern, giderek de postmodern olarak adlandırılan günümüz dünyasının bu alanları-

[1]Zaman ve Ebediyet ile ilgili geleneksel kaynaklardan yaptığımız en dikkat çekici alıntılardan bazıları A. K. Coomaraswamy'nin *Time and Eternity* (Delhi, 1988) adlı eserinde mevcuttur.

na ilişkin geleneksel öğretilerini büyük bir maharetle perdeleyen hâkim bazı modern kavramlarla gerektiğinde karşılaştırmak amacını gütmektedir.

Ebediyet mefhumu değişmezlik, sabitlik ve mükemmellik kavramlarını çağrıştırmaktadır. Bu mefhum İlâhî Nizam, bizzat İlâhî İlke ve Allah'ın[c.c.] katında olan Ruh âlemi ve dolayısıyla 'ebedî hayat' terimi ile ilişkilidir.[2] İnsan bu fikri vahyî öğretilerin ve aklın *(intellection)*[3] yardımıyla öğrenip onu manevî bilinç, 'kalp gözü' veya daima Ebedî Nizam'a bakan Siva'nın ön gözünün yardımıyla bu dünyada bile yaşayabilir. Her hâlükârda insanın Ebedî Olan'ı bilmesi için ilke olarak bu dünyaya ihtiyaç yoktur; fakat bu bilginin süjesi olarak bizzat insanın kendisi bu dünyada bulunduğu için bu durum istisnadır. Bununla beraber insan orada bile Ebediyet'i bilip yaşayabilir, çünkü kendisi nihai olarak Ebedi Nizam'a ait bir varlıktır; fakat bu aidiyet, sürekli değişen ve oluşan bir dünyanın ürünü olan bir yaratığın aidiyeti değildir; zira birşey ancak benzerini bilebilir.

İnsanın zaman hususunda doğrudan bir bilinci olup bu dünyada sanki zamanın ne olduğunu çok iyi bir şekilde biliyormuşçasına yaşamaktadır. Fakat zamanın anlamı ile ilgili yapılan bir analiz, tanımlanması ve ölçülmesi nispeten daha kolay olan mekan, şekil, madde ve sayının aksine zamanın kozmik varoluş ölçütlerinin

[2]Bu terim teolojik ve dinî bir bağlamda da öyle bir tarzda kullanılmıştır ki, problem haline gelmiş ve sayısız teolojik ve felsefî tartışmaya neden olmuştur. Örneğin "Ebedî Cehennem" terimiyle ilgili olarak Hıristiyan ve İslâm teolojileri farklı tutum takınmışlardır. Şunu belirtmek ehemmiyeti haizdir ki, Kur'ân-ı Kerîm Cehennem azabına atıfta bulunurken Ebediyet *(Eternity)* anlamına gelen *ebed* veya *sermed* terimlerini değil, sürekli devam eden, kalıcı anlamına gelen *hâlid* terimini kullanmaktadır. İnsanın beşeriyet sonrası durumlarını ilgilendirdiği yönüyle Ebediyet *(Eternity)* fikrinin derin bir analizi için bkz. F. Schuon, *In the Face of the Absolute*, (Bloomington, Ind. 1989), s. 43-52.

[3]*Intellection* terimini akıl (intellect) terimiyle ilişkili olarak kullanıyoruz; daha önce söylendiği gibi akıl *(intellect)*, muhakeme *(reason)*'nin ilkesidir; *reason* zihnin çözümlemeci işlevleriyle bir tutulduğu müddetçe akıl (intellect) ondan farklı olacaktır.

en zor anlaşılanı olduğunu açığa çıkarır.[4] Bundan ötürü, filozoflar, genellikle zamanı, incelenmesi en zor sorunlardan biri olarak görmüş ve özellikle modern bilimin yükselişi ve saf niceliksel bir zaman mefhumunun benimsenmesinden beri konunun geleneksel olarak işlenişiyle ilgilenenler, zaman ve süre, niteliksel ve niceliksel zaman, hatta bizzat zamanın anlam dereceleri arasındaki ayrımı vurgulamışlardır.[5]

Tezat olacak bir biçimde, Ebediyet'e nazaran zamanın anlaşılması ve yaşanması kolay görünmesine rağmen, insanı çevreleyen oluş dunyası olmaksızın normalde anlaşıldığı şekliyle zamanı bilmek veya ölçmek mümkün değildir. Bu dünyadan bağımsız olarak insan ile Ebediyet arasında doğrudan bir bağ mevcut iken insanın zaman ile olan ilişkisi daima bu dünyayı ihtiva eder, çünkü oluşan olmadığı yerde zaman da yoktur. Herkesçe bilinen anlamıyla zamanı yaşamak (tecrübe etmek) için değişen yönüyle tecelli etmiş veya yaratılmış bir düzen ve dolayısıyla oluş dünyasına ihtiyaç vardır; ayrıca bunun için süje ile objenin ayrılması gerekir. Çünkü zamanı ve süreyi bilen kendi hiyerarşik yapısıyla beşeri öznelliktir. Ve yine çünkü zamanı, onun tecrübe eden süje açısından bir sonu olduğunun, yani ölümünün bilincinde olarak yaşayan beşeri süjedir. İnsanoğlunu karakterize eden aşkına (müteâl) olan özlemi, insanın sadece zamanı yaşama imkânına sahip olduğunu değil, fakat aynı şekilde zamanın sınırlamalarının ve sonunun farkında olarak zaman ötesi ölümsüz bir varlık olarak kendi varoluşunun bilincinde olduğunu gösterir. Dolayısıyla kendinde şey olarak ve Ebediyet ile olan ilişkisi açısından zamanı anlamak için, oluş dünyasının ontolojik (varlıkbilimsel) statüsüne ve zamanın kendisini ve onun hareketli imajı olduğu Ebediyet'le olan ilişkisini anlaşılır kılan varoluşun evrensel hiyerarşisine (silsile–i meratib) dönmek gerekir.

[4]Görüngü dünyasının bu temel şartları ile ilgili olarak bkz. F. Schuon, *From the Divine to the Human*, s. 57 ff.

[5]Bu nokta W. Smith'in şu eserinde tartışılmıştır: *Cosmos and Transcendence: Breaking through the Barrier of Scientific Belief* (La Salle, III., 1984).

İlâhî İlke, hem Mutlak ve Sonsuz hem de ontolojik (varlıkbilimsel) kaynağından ayrılmaları nedeniyle O'ndan uzaklaşan sayısız dünyalar olarak tecelli eden Hayr–ı Mahz'dır. İlâhî Sonsuzluk, sonsuz olması hasebiyle tecelli etmeli ve yaratma imkânına sahip olmalıdır. Bu imkân da O'nun tecelli etmesi ve nur gibi yayılması için Hayr–ı Mahz'da olduğu şekliyle gerçekleşmek zorundadır. Bu tecelli ve nur saçma böylelikle tecelli etmekten etkilenmeyen İlâhî İlkeden bir kopuşu imâ eder; Hindu diliyle söylersek, *Âtman* hiçbir zaman kozmik perde olan *mâyâ*'dan etkilenmez. İlâhî İlke'nin gerçek sonsuzluğu dünyanın ya da dünyaların veya ontoloji diliyle söylersek Varlık'tan ayrı ve farklı olan oluş dünyasının varlığını zorunlu kılar.[6]

Metafizik olarak, Yüksek İlke veya Varlık Ötesi, O'nun belirlenimi veya Varlık ile en yüksek noktası hariç oluş dünyası ile özdeşleştirilmesi mümkün olan kozmik varoluş arasında ayırım yapılabilir. Tabiî Varlık–Ötesi ve Varlık bir oluş sürecine girip değişim geçirmez; fakat buna rağmen Hinduizm'in Brahma'nın günleri ve geceleri olarak nitelendirdiği safhalar, kozmik çevrim *(cosmic cycles)* ilkesini ve oluş dünyasının ona göre tecelli ettiği âhenkli düzeni içerir. En yüksek anlamda Ebediyet sıfatı Varlık–Ötesi ve Varlık'a aittir; fakat Ruh âlemine ait olanın ve âlemin merkezi ile bizzat İlâhî Gerçeklik Katında yer alanın da ebedî olduğu söylenebilir. Ve tabii dolayısıyla bu ebedî olanlara sürekli ve sonsuz olan Cehennemî hallerin dışında çeşitli dinî geleneklerde bahsedilen kutsal ebedî hayatı da eklemeliyiz.[7]

[6]Bu konu, F. Schuon'un birçok eserinde, özellikle de *From the Divine to the Human, In the Face of the Absolute* ile *Esoterism as Principle and as Way* adlı eserlerinde ustaca işlenmiştir. Ayrıca S. H. Nasr'ın *Knowledge and the Sacred* isimli eserinin 130 ff. sayfasına müracaat edilebilir.

[7]Hıristiyan ilahiyatında bu ayırım çoğunlukla gözlerden saklanılmış ve ebedî terimi de aksine görüşler olsa bile hem Cennetteki hem de Cehennemdeki hallere atıfta bulunmak üzere kullanılmıştır. İslâm kelamında ise bu ayırım daha açıktır; gerçi hâlâ harici bazı dinî otoriteler bu konuyu tartışmaktadırlar. Ancak metafiziksel bir görüşle bakıldığında şunu hiç şüphesiz söyleyebiliriz ki, nihai anlamda Ebediyet,

Oluş dünyası ile ilgili olarak diyebiliriz ki o, zaten bir oluş sürecinde olduğu için Ebediyet'ten kopmuştur. İşte zamanın kaynağı da oluş dünyasının kendi ontolojik ilke kaynağından kopuşunda bulunmaktadır. Olmak değişmektir; ya da örneğin Aristo'da olduğu gibi geleneksel doğa felsefesinde anlaşıldığı üzere, olmak hareket etmektir. Aynı şekilde, oluşun kökeni nasıl Varlık'ta bulunuyorsa ve kâinat varoluşunu Varlık'tan alıyorsa —çünkü O'nsuz kâinat bir hiçtir— oluşu karakterize eden zaman da kaynağını Ebedî Nizam'dan almalı ve O'nunla ilişkili olmalıdır. Bu, ifadesini Eflâtun'un ünlü 'zaman Ebediyet'in hareketli imajıdır' sözünde bulmaktadır. Bu metafiziksel iddia zaman ile Ebediyet arasındaki ilişkiyi özetlemektedir. Evvela bu, Ebediyet'in bir "imaj"a sahip olduğunu, yani Ebedî İlke'nin tecelli ettiğini; ikinci olarak da bu tecellinin oluş şeklinde olduğu ve oluş dünyasını meydana getirdiği için hareketli bir imaj olduğunu dile getirmektedir. Ve zaman da bu hareketli olan imajdan başka birşey değildir. Eğer hareket eden hiçbir imaj olmasaydı zaman da olmayacaktı; ve eğer Mutlak, Sonsuz ve Hayr–ı Mahz olan Ebedî Gerçeklik ya da Ebediyet olmasaydı hareket sahibi herhangi bir imaj da olmayacaktı.

Dünyanın mümkün olmasına karşılık yalnız Mutlak'ın mutlak olduğu gerçeği Ebediyet ile zaman arasındaki ayrımı zorunlu kılar. Ebedî Nizam'ı reddedenler Mutlak ile mümkin arasındaki ayrımı fark edememekte ve dolayısıyla sadece İlâhî İlke'ye ait olan mutlaklık niteliğini dünyaya atfetme yanlışlığına düşmektedirler.[8] Üs-

oluşa değil ancak Varlık kutbuna aittir; bu nedenle de daimi ve kalıcı olana *(perpetual* or *perennial)* karşılık sadece onun gerçekten ebedî olduğu söylenebilir.

[8]John Philopponos ve Gazali'nin tezlerinde görüldüğü gibi Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi ilahiyatçıların dünyanın ezeli olduğu fikrine şiddetle hücum etmelerinin sebebi metafizikçi olmayan büyük mü'min kitlesini korumaktı. Buna karşılık İbn Sina gibi filozoflar dünyanın kidemiyetini savunmuşlardır. Sözlükte "eski" demek olan *kıdem* kelimesi dünyanın mümkin olduğu gerçeğini vurgulamak üzere kullanılmıştır; fakat bu kelime sıklıkla ezeli olan olarak da tercüme edilmiştir. Fakat birbirlerine zıt gibi görünmesine rağmen hem filozofların hem de ilahiyatçıların amacı, Mutlak ile mümkin arasındaki temel ayrımı kendi usullerince korumak olmuştur.

telik, Ebediyet, İlâhî Sonsuzluk ile bütün haşmet ve şiddetiyle İlâhî İlke'nin aşkın (müteal) veçhesine işaret eder; buna karşılık, Ebediyet'i tamamlayan Allah'ın [c.c.] her yerde ve zamanda bulunma sıfatı güzellik ve merhamet nitelikleriyle İçkin Olan ile alâkalıdır. Biri zamanın ilkesi, diğeri mekânın; biri değişimin, dönüşümün, ölümün ve yeniden doğuşun ilkesi, diğeri muhafazanın, kalıcılığın ilkesidir; tabii bunlar bu oluş dünyasında izafî olarak anlaşılmalıdır.[9]

Ayrıca, tecelli ilkesi hiyerarşiyi (silsile–i meratib) imâ eder. Aynen Varlığı kâinatın insanın içinde yaşadığı maddî bölümünden ayıran çok geniş ışık âlemlerinin veya melekler âleminin varlığı gibi, Ebediyet de ara safha ve düzeylerin anladığı şekliyle zamandan ayrılmıştır. Bu nedenledir ki, birçok gelenek Yüksek İlke veya Ebedi olan ile zamansal dünya arasındaki ontolojik düzeylere ait *aeons, zurvân, dehr,* vesaireden bahsetmektedir.

Örneğin İslam geleneğinde *sermed* (Ebedî olan veya hiç değişmeyen), *dehr* (değişmezin değişenle olan ilişkisi) ve *zaman* (değişen–değişen ilişkisini konu alan zaman) arasında bir ayırım yapılmıştır. Ayrıca bu gelenekte denilir ki, *dehr, zaman*'ın ilkesi veya

[9]Bu işlevlerin Hinduizm'deki *Siva* ve *Vişnu* işlevleri ile uyum içerisinde olduğu aşikârdır. bkz. F. Schuon, *In the Face of the Absolute.* s. 51. İkisinin de İlâhî Sonsuzluk'tan çıktığı bu Ebedilik ile Her yerde Bulunma niteliklerinin manevi *(spiritual)* önemi üzerine Schuon şöyle demektedir:

> "Allah'ın her yerde hazır ve nazır olması kibirli ve günahkârlar için bir tehdit teşkil ederken —çünkü kibirin dışında 'öldürücü günah' yoktur— öte tarafta bilakis her şartta ilkelerine uyan iyilerin güvenini tazeleyici ve onları takviye edici bir mahiyete sahiptir. Her yerde hazır ve nazır olan Allah[c.c.] her yerde ulaşılabilen bir sığınaktır; Allah'ı[c.c.] sevenler hiçbir yerde O'ndan ayrı olamazlar. Fakat İlâhî Ebediyet'e dönüşünde burada sürgünde olduğunu bilen ve asıl yeri olan Cenneti özleyen insanoğlunun ümitlerini arttırırken, dünyevî rüyalar açısından bakıldığında soğuk ve korkutucu birşeye sahip olduğu görülür; çünkü Ebedî Olan, sürekli kalıcı olan bu dünyanın fanî şeylerinin üstünde duran Bâki'dir; onların üzerinde yıldızlar gibi amansız durmaktadır. Üstelik, 'Bâki' ismi de İhtişam ile eşanlamlıdır; Her Yerde Bulunma'nın yakın olmasına karşılık Bâki uzaktır. Bu iki yön ikisinde ortak olan Sonsuzluk'ta, yani bizzat İlâhî Olan'da buluşur ve kaynaşır." *age.*, s. 51–52.

ruhu iken *sermed* da *dehr*'in ilkesi veya ruhudur. Geleneksel öğretiler ayrıca normal zaman tecrübesi ile daha yüksek gerçeklik ve bilinç düzeylerine ait olan farklı şekillerdeki zaman tecrübelerini birbirinden ayırmışlardır; çünkü bu zaman şekilleri olmadığı zaman o tecrübe nesnel bir alanla ilişkisi olmayan saf öznel bir hal alır.[10]

Bir insan dışsal tecrübe dünyasından ebedi olan İlâhî Kat'a varoluş silsilesi ve bilinç düzeyleri içerisinde ne kadar yükselirse hâlâ "zaman" diye adlandırabileceğimiz şeyin yüksek şekillerini o kadar tecrübe edebilir; bu yüksek zaman şekilleri insan oluş dünyasından tamamen ayrılıncaya kadar gittikçe artan bir derecede Ebediyet'e katılırlar. Kur'ân–ı Kerim'in "Rabbinle geçirdiğin bir gün bin yıl gibidir"(XXII. 47) âyeti, Hinduizm'deki "Brahman'ın hayatındaki tek bir günün insanın dünya hayatıyla gördüğü sayısız yıllara değer" ifadesi ile "Sonsuzluktan sonsuzluğadır Allah'ın sanatı... O'nun gözünde bin yıl dün gibidir." (Mezmurlar, XC. 2,4) şeklindeki Psalmist ibare tesadüfi değildir.

Görüngü dünyasının tecrübesine dönersek diyebiliriz ki, bu dünyanın muhtevası madde (bunun dinamik boyutu enerjidir), form (geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle) ve sayıdan oluşmuştur. Bu muhtevayı içine alan kabı da zaman ve mekan oluşturmuştur.[11] Eğer herhangi bir görüngüler dünyası olmasaydı ne oluş ne de herkesçe anlaşıldığı şekliyle zaman veya mekan olacaktı. Görülüyor ki zaman ve mekan insanın dünya tecrübesinde forma sahip maddi

[10]Kutsal tarihte zamanın düzeylerine ilişkin öğretiye başvurup gökcisimlerinin ölçülebilir hareketlerinin ötesine geçerek zamanı bizzat tecrübe etmekle ancak anlaşılabilen çok sayıda esatir ve hikâye vardır. Kur'ân'daki Ashab–ı Kehf (XVIII, 8ff) kıssası ile Hinduizm'in karıncalar geçidi hikâyesi buna örnektir. Kur'ânî kıssa için L. Massignon'un konuyla ilgili birçok çalışmasına bakılabilir. Örneğin "Les sept dormants d'Ephèse (Ahl al–Kahf) en Islam et Chrétienté..." *Revue des Etudes Islamique.* cilt 26, (1958), s. 1–9. ve cilt 27 (1959), s. 1–8. Hinduizm'deki hikâye için bkz., H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization.* (ed.) J. Campbell, (Princeton, 1974), s. 3–10.

[11]Bu varoluş şartlarını tahlil eden parlak bir çalışma için bkz., F. Schuon, *From the Divine to the Human.* s. 57 ff. Görüngüsel zamanla ilgili tartışmamız onun buradaki izahına dayanmaktadır.

nesnelerin içinde hareket alanı bulduğu nesnel gerçeklikler olarak görev yapmaktadırlar. Bu iki görüş de geleneksel felsefe okullarında ifadesini bulmuştur; fakat Descartes'dan sonra matematikte Kartezyen koordinatlar olarak x, y, z ve t *(time)* şeklinde tanımlanan zaman ve mekanın saf niceliksel anlayışı, içinde zamanın hiçbir şekilde saf niceliğe indirgenmediği önceki öğretilerin yerini aldı. Çünkü orada görüngü dünyası ile daha yüksek varoluş düzeyleri arasındaki ilişki daima varlığını korumuş ve kozmik varoluş ölçütleri de kesinlikle saf niceliksel bir mahiyet taşıyan matematiksel soyutlamalara indirgenmemiştir.

Esasen yukarıda bahsi geçen ölçütlerin tamamının ilkesi daha yüksek varlık düzeylerindedir. Ara düzeydeki ruhsal *(psychic)* ve yüksek düzeylerdeki semavî dünyaların formları olduğu gibi maddeleri de vardır. Sayıların sembolik anları olduğu gibi yüksek dünyaların biraz önce söylenildiği gibi kendi "mekan" ve "zaman"ı vardır. Bunun içindir ki, bazı geleneklerde örneğin metafizik ile efsaneyi birleştiren Hinduizm'de bu dünyanın üstünde yer alan farklı dünyalardaki tanrı ve tanrısal varlıkların işlevleri, insana yeryüzünde madde, form, sayı, mekan ve zaman olarak görünen bu gerçekliklerin ilkelerinin kozmik önemleriyle ilişkilidir.

Görüngüler dünyasında tecrübe edilen zamana geri dönecek olursak, eklemeliyiz ki, bu varoluşsal durumun bir nesnel bir de öznel şekli olup nesnel zaman ve öznel zaman olarak adlandırılabilecek varlıklar vardır; gerçi bazı yazarlar bunlara başka isimler de vermişlerdir. Yine görüngüsel varoluş düzeyinde İlke ile onun tecellisi arasındaki temel fark "soyut" ve "somut" olarak mevcuttur; ilki beşerî deneyimin ötesinde olup kavramsaldır; ikincisi ise mümkün beşerî deneyimin konusudur. Dolayısıyla bir *soyut* zaman, bir de *somut* zaman vardır.

Somut zamanla ilgili olarak diyebiliriz ki, o, zamanın en yakın ve en kolay anlaşılır şeklidir. Bu zaman, içinde yaşadığımız oluş dünyasındaki değişen görüngülerle ilişkilendirdiğimiz zamandır. Bir insan denize atıldığında nasıl aniden suyun ıslaklığını hissedi-

yorsa, oluş denizine batmış olmamız bize somut zamanı oluşturan görüngülerin değişen niteliğini vasıtasız olarak hemen hissetme imkânı vermektedir. Soyut zamana gelince o, bu değişimin bir sonucu olarak ölçülebilen süredir. Aristo'nun 'zaman hareketin miktarıdır' derken kastettiği zaman bu zamandır. Aristo fiziğinde değişim demek olan hareket olmazsa soyut anlamındaki zaman da olmayacaktır; çoğu insan bu zamanın Ebediyet ile olan ilişkisinden ve onun saat ve dakikalarının bir bir geçmesiyle insanoğlunun Ebedî Gerçeklik ile buluşmaya bir adım daha yaklaştığı gerçeğinden habersiz olarak onu saat ve dakikalara ayırmaktadır.

Nesnel zaman ise kozmik oluşun helezonik akışıdır. Bu zaman dört temel safhadan müteşekkildir. Bu dört safha, herşeyden önce diğer geleneklerden daha iyi bir şekilde geliştirilen Hinduizm'in dört kozmik çevrim öğretisinde bulunabilir.[12] Aynı zamanda bu safhalar, insan hayatını doğrudan kuşatan zamanda dört mevsim olarak, bir gündeki dört devre olarak ve çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılıktan oluşan beşerî hayatın dört dönemi olarak kendini gösterir.[13] Nesnel zaman doğrusal değil, çevrimseldir; çünkü o, daha aşağı varoluşsal düzeylerin çevrimlerini belirleyen tecellinin evrensel çevrimleriyle ilişkilidir. Nesnel zaman, referans noktası olarak alınana göre değişmek kaydıyla ya dünyanın kendi ekseni etrafındaki veya diğer gökcisimleri etrafındaki hareketi, dairevi veya ona yakın gökcisimsel hareket ile ölçülür. Üstelik bu hareketler, çevrimsel olan veya daha doğrusu tecellide tam bir aynilik olmadığı için bir çevrimin hiçbir zaman başladığı yere geri dönemeyişi anlamında helezonik olan kozmik hareketlere de tekabül eder. Bu sebepledir ki, güçlü kozmik çevrimlerin güçlü bir anlatım yolu ol-

12Vurgulanmalıdır ki, çevrimsel zaman fikri doğrusal olandan sadece çevrimselliğinden dolayı ayrılmıyor; fakat aynı şekilde doğrusal zaman tektipliğine ve onun çeşitliliğine de karşıdır. Bu bağlamda zamanın *Krita*'dan *Kali Yuga*'ya kadar akan çevrimini hatırlamak gerekir. Çevrimsel zamana ilişkin Hindu öğretisi için bkz., H. Zimmer, *Myths and Symbols*. s. 11–19; ve R. Guénón, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*. (Paris, 1970).

13bkz., Schuon, *From the Divine to the Human*, s. 60–63.

masına rağmen "ebedî dönüş efsanesi," kozmolojik olarak tam doğru değildir; çünkü aynen yeni bahar mevsiminin kesinlikle önceki̇yle aynı olmadığı halde yine de bahar olması gibi bir çevrim hiçbir zaman başladığı noktaya geri dönmez.[14]

Her hâlükârda, çevrimlere dayanan geleneksel nesnel zaman anlayışı, Batıda özellikle modern zamanlarda boy gösteren doğrusal zaman anlayışından tamamen farklıdır. Âdem'in[a.s.] düşüşü, İsa'nın[a.s.] ilk gelişi ve onun ikinci gelişiyle çizilen Hıristiyanlığın tarihsel zaman anlayışının sekülerleşmesi (dünyevileşmesi), niceliksel ve doğrusal bir zaman anlayışına götürmüştür. Bu anlayış, Hinduizm'de, eski Yunan dininde ve hatta kutsal İslâm tarihini karakterize eden peygamberlik halkalarının *(dâ'iretü'l-nübüvve)* mânâsını gözönüne alırsak İslâm'da mevcut olan çevrimsel anlayışlardan tamamen farklıdır. Kozmik olsun tarihsel olsun, nesnel zamanı niceliksel olarak anlaşılan doğrusal bir zamana —ki buna genellikle onsekizinci ve ondokuzuncu asır Avrupa düşüncesindeki sonsuz ilerleme düşüncesi de eklenir— indirgemek, Ebediyet'in hareketli imajı olarak zamanın mahiyetini elden kaçırmak demektir. Zamanın, sürekli yükselen bir düzen içinde tüm tecellilerin kaynağı olan Yüksek İlke'ye veya bizzat Ebedî Olan'a ulaşan kozmik tecelli çevrimleriyle olan ilişkisi unutularak ona bir çeşit mutlaklık atfedilmiş olur.

Hıristiyanlığın yaratılış öğretisinin dünyevileşmesinin ve bazı öteki felsefî ve bilimsel fikirlere ilişkin birtakım karmaşık etkenlerin bir sonucu olarak Batı felsefe ve biliminde ön plana çıkan doğrusal zaman hakkında konuşurken niteliksel ve niceliksel nesnel zamanı birbirinden ayırmak önemlidir. Modern Batı düşüncesi, özellikle onun daha bilimsel olan çehresi sadece Ebediyet ve yukarıda anlatılan zaman çeşitlerine ilişkin düşünceyi reddetmemekte, aynı zamanda zamanın bütün niteliksel yönlerini boşaltarak onu

[14]Bu efsane, doğrusal zaman anlayışıyla mukayeseli olarak derinlemesine M. Eliade tarafından incelenmiştir, *The Myth of the Eternal Return*, çev. W. Trask (Princeton, 1974).

saf niceliğe indirgemektedir. [Batı düşüncesi] ya içinde kozmik olayların vuku bulduğu "milyarlarca yıl" öncesine uzanan niceliksel boş bir zamandan bahseder ya da zamanı izafiyet kuramında olduğu gibi madde ve enerjiyle, tabiî yine saf niceliksel bir tarzda, ilişkilendirir. Bunun içindir ki, modern bilimde ve ondan türeyen tüm felsefelerde kâinatın tarihini ve yasalarını idare eden bir tekbiçimcilik mevcuttur. Böyle bir anlayış, kâinat tarihinin belirli dönemlerinde ve diğerlerinde yüksek varlık formlarının zaman ve mekânda kendilerini göstermesi gerçeğini kavrayamaz. Bu yüzden bu anlayış ciddi bilim adamlarınca sorgulanmaya dahi değer bulunmayan ve mantıksal olarak saçma olan evrim kuramını uygulamada bir dogma olarak sunmak ihtiyacı duymaktadır. Dahası bu anlayış, kâinatın maddî olan kısmının kozmik tarihin gelecekteki bir anında yüksek gerçeklik düzeyleriyle birleşme imkânını hayal bile edemez; buna karşılık çeşitli dinler bu olayı, birçok düzenin nihayette Apocatastasis'e, *el-kıyametü'l-kübra*'ya veya *mahâpralaya* dönüşmesi olarak tasvir etmektedir.

Bundan sonra, herhangi bir dışsal ölçü olmadan insan bilinci tarafından doğrudan hissedilen öznel zaman gelmektedir. Bu "içsel zaman"ın herhangi bir niceliksel ölçümü mümkün değildir. Bir fert öznel zamanı birçok şekilde tecrübe edebilir: bir çekilme veya yayılma durumunda, acı veya sevinç halinde, Allah'tan[c.c.] uzaklaşma veya O'na yakınlaşma halinde. Hissedilen bu zamanın gerçek süresi mezkur içsel durumlara göre değişir.

Nefsin ruhsal sıkıntı içerisinde olduğu bir durumda öznel zaman uzar ve nesnel olarak tecrübe edilir. Öbür taraftan nefsin ruhsal bir sevinç halinde olduğu bir durumda zaman kısalır; saatler sanki bir an imiş gibi gelir insana. Böyle bir durumda, tecrübe eden süje varlık düzeylerinde yükseldiği için, öznel zaman, Ebediyet'e veya Ebediyet'in zaman içinde doğrudan bir temaşası olan "her yer ve zamanda bulunan ebedî varlık"a yaklaşır; bu anda Dante'ye göre "her *yer* ve *zaman* bir noktaya getirilmiştir." (Paradiso, XXIX. 12)

Öznel zaman geçmiş, hâl* (içinde yaşanılan an) ve gelecek olarak tecrübe edilir. Geçmiş, aynen hal ve gelecekte olduğu gibi, zamanı tecrübe eden bir süjenin geçmişidir. Nihai olarak yegane gerçek olan "Ebedî Hal" açısından bakıldığında bir yanılsama olmasına rağmen bu üçlü zaman anlayışının metafiziksel ve ruhsal ehemmiyeti vardır. Geçmiş, sadece hayattan kaybolmuş ve dolayısıyla artık ulaşılamayan şeyleri değil, fakat aynı zamanda insanın geldiği Yer'i ve dahi İlâhî Başlangıcı *(Divine Alpha)* da temsil eder. Gelecek ise sadece onda muhayyilenin kendi dünyevi unutkanlığını devam ettirdiği dünya hayatının sonsuz anları değil, aynı zamanda nefsin dünyada işlediği amellerle kendini hazırladığı ve esas mekanı olarak özlediği Cennete doğru olan istikamettir. Şair Hâfız'ın dediği gibi:

Ben bir melektim, yüce Cennet de benim mekanım idi,
Beni bu yarı–dolu ve yarı–yıkık manastıra getiren
Âdem oldu.

Son olarak, hâl (içinde yaşanılan an) vardır ki bu, sadece insanın ölümsüz bir varlık olarak kendi kökenini ve varacağı yeri unutarak anlık hislerini tatmine koyulmak suretiyle ihtiraslarını göstereceği an olmayıp aynı zamanda insan ile Ebedî Olan'ı birbirine bağlayan yegâne anı da oluşturmaktadır. İnsanın imanını ifade edebildiği, salih amel işleyebildiği ve herşeyin ötesinde tek Gerçeklik olan O'nu zikir ve tesbih edebildiği an hâldir. Hâl, bu dünyanın Ebediyet'e açılan tek kapısıdır, çünkü bu an zaten zamanın dışındadır ve ilkesel olarak Ebedî Alan'ın "içindedir." O, aynı zamanda, birbiri ardınca gelen anların bir sona ulaştığı ölüm anı gibi, zaman ötesindedir. Katolik bir dindarın Hz. Meryem'den "şimdi" ve "ölüm anında" merhamet dilemesi bu yüzdendir.[15]

Zaman ve Ebediyet hakkında bitmeyecek tartışmalar yapmak

***Present, now* gibi kelimeleri 'hâl' olarak tercüme ettik. (Mütercim)

[15]bkz. S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred,* yedinci bölüm, "Eternity and the Temporal Order".

mümkündür; buna karşılık, bizzat zamanın akışı yeryüzünde tecrübe edilen öznel zamanın sona ermesiyle, insan hayatını giderek hakikat anına yaklaştırmaktadır. Fakat bu tartışmanın kendisi beşerî hayatın amacı olan Ebediyet'e götürmeyecektir. Bunun için gerekli şey, içinde yaşanılan anı kavramak, onda yaşamak ve "kalp gözünün" yardımıyla kozmik perde *mâyâ*'ya nüfuz etmek ve böylece Ebedî olan gerçekliği bilip yaşamaktır. Yaşanılan anı "tüm anların hazır olduğu nokta"[16] olarak kabul eden tüm geleneksel öğretiler, bunu, insanın üzerinde artık hiçbir gücü olmayan bir geçmiş ve daha gelmediği için onda yaşama imkânı bulunmayan bir gelecek rüyası görmesi yerine ebedî Gerçeklik ile ilişki kurmanın yegâne noktası olan mevcut hali kavramasında ona yardımcı olmak için yaparlar. İnsan ancak şimdi bilebilir, yaşayabilir ve olabilir. Batıda uzunca bir süre hazcı (hedonist) olarak kabul edilen İranlı bilge Hayyam'ın şiirleri bile gerçekte Ebedî olan Hâl'in (Şimdi) metafiziksel ve başlatıcı önemine matufturlar:

> Ah, doldur Kadehi: —Zaman'ın ayaklarımızın altında yattığını tekrarlamanın faydası ne: Yarın gelmemiştir, dün ise ölü; eğer Bugün tatlıysa onlar için niye üzülelim![17]

Hayyam bunları söylemekle bilgeliğe ters düşen hazcılığı ve Epikürcü anlamda zevk arayışını körüklememekte, tam tersine, yalnızca o anda varolabildiğimiz ve Ebedî Nizam'da gerçekten ne isek o olabildiğimiz mevcut anın, yani bugünün önemine işaret etmek istemektedir. Bu nedenledir ki, Sufi'nin 'mevcut anın oğlu'

[16]Dante (Paradiso, XVII. 17). bkz., W.N. Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom* (New York, 1986), s. 838ff.; burada yazar "Ebedî Hal" adı altında bunu ve farklı geleneksel kaynaklardan alınmış çok sayıda başka metni birleştirmiştir; amacı da mevcut anın insan ile Ebediyet arasındaki bağ olarak ehemmiyetini konu alan geleneksel öğretilerin ittifakına işaret etmektir. Yine bkz. Coomaraswamy, *Time and Eternity;* bu eserin büyük bir kısmı "Ebedî Hal" konusuna ayrılmıştır.

Ayrıca şunu da ilave etmeliyiz ki, izafiyet kuramına göre kâinatın her yerinde "şimdi" olan bir "şimdi"nin olmaması metafiziksel ve inisiyatik bir bakış açısıyla Ebedî Hal'in önemini azaltmaz.

[17]Bu alıntı için bkz., Perry, *A Treasury*, s. 840.

(ibnü'l-vakt) olduğu söylenir; çünkü o, artık gaflet hayatını terkedip Ebedî An'da yaşamaktadır. Mevcut anda yaşayan kişi gerçekte geleneksel anlamda ölüdür; çünkü burada manevî kişiliğe sahip olan ölür–gezer olarak görülür; zira İslâm peygamberi mü'minlere ölmeden önce ölmelerini tavsiye etmiştir. Allah'tan[c.c.] gafil olarak geçen bir zamanın örseleyici akışında insanın ölmesi, zahiren hâlâ bu dünyada yaşıyor gibi görünmesine karşın gerçekte Ebediyet'te yaşaması demektir; aslında bu, hayat olarak görünmesine rağmen gerçekte ölüm olan bu dünya hayatının onun somut bir taklidi olduğu gerçek hayatı elde etmek demektir.

İnsan potansiyel olarak halin bu değerli hazinesine sahiptir, ama onun geçmiş ve gelecekte değil de hâlde yaşayarak ona fiilen sahip olması zordur. Nitekim kozmik çevrimin bu safhasında beşeriyetin zihni öyle dağınık ve de muhayyilesi öyle dünyevî şeylere dalmış ki insanların büyük çoğunluğu kendi iradeleriyle ebedî halde yaşamamaktadır. İnsanları Ebedî Olan'a bağlayacak bir yardıma ihtiyaç vardır. Bu yardım da bizzat Ebedî Olan'ın kendisinden gelecektir. İşte bu zorunlu yardım da insanın Ebedî Hal'de yaşamasını sağlayacak olan İlâhî vahiy ve kutsal formlardır.

Dini oluşturan bu kutsal ve vahyî form ile öğretilerin merkezinde, zamanda yaşayan insanı Allah'a[c.c.] ve Ebedî Nizam'a bağlayan ibadet yer almaktadır. İnsan ibadet vasıtasıyla arizi olan zaman ve mekan mertebesini aşarak Ebedî Olan ile yeniden doğrudan ilişki kurar. Aynen irfani *(sapiential)* bilgi ile farkına varılan Hakikat'te olduğu gibi, ibadette geçici olan ile Ebedî Olan mucizevi olarak birleşir. Ebedî Olan'a ibadet eden insan ile yalnız Yüksek Gerçekliğin Ben olduğunu bilen insan zaman ve mekan alanını aşıp Ebedî Nizam'a kavuşmuştur. O, artık oluşun içinde olmadığı gibi nur kapısını da geçtiği için ancak vardır. Onun için zaman artık ebediyetin hareketli imajı olmayıp bir ebedî anlar dizisi veya Ebedî Hal'de tek bir an —ki, Ebedî Hal'in kozmik tecelli düzeylerindeki akisleri zamanın çok anlar halinde görünmesini sağlamaktadır— haline gelmiştir.

Kutsalın kendisi ise Ebedî Olan'ın geçici (zaman ve mekan içindeki) düzeydeki tecellisidir; mucizelerde olduğu gibi. İşte bunun için tarihsel zamanda yaşayan bir beşerin Ebedî Olan'ın farkına varmasını sağlayan vasıtalar kutsal gelenekte mahfuzdur. Kutsal olaylar, zamandaki nesne ve şekilleri yeniden Ebediyet'in bağrına oturtur. Zaman da bu olayların kutlanması ve teofanik* gerçeklerin hatırlanmasıyla kutsallaşır. Böylece olağan hayat olarak bilinen şeyle ilişkili olan dünyevî zaman ile nefsi Ruh'un (Spirit) ebedî kaynağından gelen nehirde yıkamak suretiyle yaşamını yeniden kurtaran kutsal zaman arasında bir ayırım yapılmıştır.

Benzer bir şekilde, mucizeler de Ebedî Nizam'ın zamansal olanı kaplamasına işaret ederler. Ebedî Nizam gerçek olduğundan bu kaplama, kozmik ve tarihsel çevrimleri karakterize eden zamanın uzun geçmişi fani dünyanın Ebedî Olan'dan müstakil olduğu görüntüsü verse bile yine de vuku bulur. Mucizelerin meydana gelişinde sadece daha yüksek gerçeklik düzeylerine ait yasalarla içiçe olan normal fizik kanunları değil, aynı zamanda zaman ile Ebediyet arasındaki bağda kökten bir değişim geçirir. Mucizenin içinde meydana geldiği zaman süresi Ebediyet'e iştirak eder; bu yüzden bu "zaman"ın akışı mucizeyi yaşayanların ruhları üzerinde değişmez bir tesir bırakır. Bu, yalnızca bir veli veya bilgeyle sınırlı olan küçük mucizeler için doğru olduğu gibi yeni bir dinin kurucusunun veya *avatara*'nın hayatını kuşatan büyük mucizeler için de geçerlidir. İkinci halde Ebedî Olan'ın kokusu büyük bir insan topluluğu üzerinde sürekli devam eder; böylece bu insanlar bu olayları her yıl veya başka zaman periyodlarında zamanı gelince anar. Bu anma da tarihi aşma ve insanlığın hayatını tekrar Semavat ile arzın birbirine değdiği ve Ebedî Olan'ın belirli bir kozmik ve tarihî zaman süresine dönüştüğü ana getirme niteliğine sahiptir.[18]

*Allah'ın[c.c.] tecelli etmesi (Mütercim)

[18]Bu gerçekliklerin örnekleri bütün dinlerde çoktur; örneğin Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın yeniden dirilmesi olayları her yıl anılmaktadır; bu da onları belirli bir tarihsel zamanın ötesine ve üstüne taşımaktadır.

Geleneksel sanatın kalbinde yer alan ve sözkonusu geleneğe yol açmış olan dinin temel ibadet, efsane ve sembolleriyle doğrudan bir ilişki içerisinde olan kutsal sanattan sözetmeyen biri Ebedî Olan'ın zamansal düzeye geçişinden bahsedemez.[19] Kutsal, Ebedî Olan'ın zaman içindeki, Merkez'in çevredeki "mevcudiyeti" olduğundan, kutsal sanat da Ebedî Olan'ın beşerî düzeydeki "mevcudiyeti"ne işaret eder. Tabii kutsal sanat derken sadece dini bir temaya sahip bir sanatı kastetmiyoruz; bununla birlikte geleneksel sanatın ilkelerine göre yapılan ve nihayette İlâhî bir Kaynağa ait olan simge ve şekilleri —ki bunlar Eflâtun'un *paradigma* adını verdiği semavi modellerin dünyevî yansımalarıdır— yansıtan bir sanatı da kastediyoruz.[20]

Mimarî veya resim olsun, şiir veya müzik olsun kutsal sanat gerçekten zamansal varoluşun perdelerini delerek başka bir varoluş sahilinden yani Ebedî Nizam'dan parlayan bir gerçeklik ile yüzyüze gelir. Madras yakınındaki Himpi Tapınağı'nın önünde veya İsfahan Camii'nin içinde veya Chartres Katedrali'nin kapıları önünde duran bir kişi sadece Hindistan'da, İran'da veya Fransa'da bulunmamakta, aynı zamanda kâinatın "merkezi"nde de bulunmaktadır. Bu kişi, sözkonusu kutsal sanat formlarıyla zamanın ötesinde olan ve tabii Ebedi Olan'dan başka birşey olmayan Merkez'e dahil olmuştur. Bunun gibi, onbirinci veya onikinci yüzyıla ait bir Japon Budist heykeli, geleneksel bir Tibet *t'hanka*'sı, bir Sung manzara resmi, Doğu Hıristiyan Kilisesi'nde bir aziz resmi ya da tezhipli bir Memlûk Kur'ân mushafı hep kendi dinlerinin hayatlarında önemli bir rol oynamıştır; ayrıca bu eserler, bu değişim, oluşum ve ölüm dünyasına ait olmayan bir gerçekliğin mevcudiyetine işaret ederler. Bunlar, insanı dünya seyahatında kuşatan zaman ve mekan dünya-

[19]Geleneksel ve kutsal sanat ile ilgili olarak A. K. Coomaraswamy, F. Schuon ve T. Burckhardt'ın birçok eserine bakılabilir. Bilhassa Coomaraswamy'nin *The Transformation of Nature in Art* (New York, 1956); ve Burckhardt'ın *Sacred Art–East and West*, çev. Lord Northbourne (Londra, 1967).

[20]Kutsal ve dinî sanat arasındaki ayırım üzerine bkz., S.H.Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Londra, 1987), s. 64ff.

sında bir mucize eseri olarak bulunmalarına rağmen aslında Ebedî Olan'a aittirler.

Aynı şey şiir ve müzik için de geçerlidir. Bir Dante, Rumi, Kalidasa veya Li T'ai Po şiiri veya bir Hint *raga* melodileri veya bir Gregoryen nağmelerinin dinleyici üzerindeki etkisi zamansallığın sınırlamalarıyla bozulmamakta; aksine zamansız bir kaynaktan geliyor izlenimi vermektedir.

Bunun içindir ki onlar, bize oldukça beliğ bir şekilde seslenir ve yakın zamandaki eserlere nazaran daha çok "zamansal"dırlar; sadece "kendi zamanlarına" ait olan ve Ebediyet'in gerçekliğinden habersiz olan bu yakın zaman eserlerinin zaten modası geçmiş olup "tarih" (zaman) olmuşlardır. Gerçekten de bağlantısını koparmış ve artık zamanı Ebediyet'in hareketli imajı olarak görmeyen bir dünyada sanatta olsun düşüncede olsun "zamansız" (sonsuz)'dan daha zamansal hiçbir şey yoktur.

Hakiki zamansız (sonsuz) da Ebedî Olan'dan başka birşey değildir. Kutsal sanatın simge, form ve ilhamları, içinde bir sanatçının olduğu imkân dünyasından değil, bilakis model alınacak şeyler üreten geleneksel üstadların ve büyük kutsal sanat örneklerinin manevî bilinç yöntemleriyle ve geleneğin bereketiyle ulaştığı Ebedî Olan'dan husule gelmişlerdir. Kutsal sanat Ötelere, yani oluş içinde olmayıp fakat olan bir gerçekliğe kapı açmaktadır; bunu da taş veya mürekkep, kelime veya melodilerle yapmaktadır.

İnsanoğlu kutsal sanat vasıtasıyla içinde bulunduğu arızi zamansallığı aşabilme ve cennetsel konumlarını yeniden kazanma yeteneğine sahip olur; bu cennetin güzelliği, kutsal sanatın zevkini yaşayarak bu sanatın mesajını alabilenler için buraya yansıtılmıştır.

Ebedî Olan'ın zamansal düzeye kutsal sanat formları olarak yansıyışı, bu sanat formlarından yayılan güzellik ile doğrudan ilgilidir. Güzellik Allah'ın[c.c.] bir sıfatıdır. İslâm bağlamında bunun ifadesi ünlü bir hadis–i şeriftir: "Allah güzeldir ve güzelliği sever". Eflâtun'un diliyle "Hakikat'ın nuru" olan güzellik, heva ve hevesine kapılan nefsler göremese de İlâhî Ebedî Nizam'a aittir. Tefekkür

eden için güzellik Ebedî Olan'a açılan bir kapı ve insanı Ebediyet katına taşıyan bir yelkendir.

Daha derin bir düzeyde, bizzat güzelliğin Ebedî Olan'ın zamandaki "mevcudiyeti" olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü büyük güzelliğin tecrübesi zamanın gerçek anlamını normal beşerî tecrübede bile değiştirirken onun daha yüksek düzeylerde tecrübe edilmesi Ebedî Nizam'ı doğrudan tecrübe etmekle eşanlamlıdır. Bunun için Ramakrishna'nın güzel birşeyi temaşa ederek *Samâdhi* haline girdiğini ya da İlahî Birliğin zevkini güzel bir melodiyi veya şiiri dinlemekte yaşayan birçok Sufi evliyayı hatırlamak yeterlidir. Eğer zaman Ebediyet'in hareketli imajı ise, o zaman, o bir varoluş şeklinin, yani fiziksel ve dünyevi varoluşun bir şartıdır da; bu varoluş formunda imaj, kutsal sanat ve onun yansıttığı güzellik vasıtasiyle ayakta kalır; Ebedî Olan da sanki zaman yokmuş gibi parlar. İnsana büyük güzelliği veya güzellikten ayrılması imkânsız olan büyük aşkı tecrübe etme müsaadesinin verildiği beşerî hayat durumlarında insan zaman alanının ötesine geçer. Bu gibi durumlarda insana Ebedî Nizam'ın tadına bakma ve bir an için bile olsa ebedî hayatın sonsuz zevkine erme izni verilir; gerçi bakışları daima Ebediyet'in üzerinde olan evliya ve bilgeler onu aşağıda, yani burada bile iç hayatlarında zaten yaşarlar.

Çelişkili görünebilir, fakat el değmemiş doğa, yani Sani–i Azim tarafından yaratılan o büyük kutsal sanat eseri de, Ebedî Alan'ın güzelliğini kendi form ve ritimlerinde, kendinden yayılan berekette ve kozmik gerçekliğin yapraklarına nakşedilmiş o ince metafiziksel mesajda izhar etmektedir. Doğa genellikle zamanın pençelerinde kıvranan bir değişim mekânı olarak düşünülür. Gerçekten de bu, bilimsel bakış açısıyla veya doğal felsefe nokta–i nazarında görülen şeydir; zaten *natura* (doğa) sözcüğü de Grekçe doğan ve değişim alanına giren şey anlamında *physis* (doğa) sözcüğünün Latince karşılığıdır. Fakat sadece *natura naturata* olan doğa yoktur; aynı zamanda *natura naturans* olan doğa da vardır; Ortaçağ Skolastik felsefesinde bu ibareler sırayla "yaratılan" ve "yaratan" doğa anla-

mında kullanılırdı.[21] Ebedî bir gerçeklik, doğa olarak adlandırdığımız değişim form ve süreçlerinde kendini izhar eder. Modern bilim bu gerçeklikten tamamen habersizdir. Bu gerçeklik, geleneksel kozmoloji (kâinat ilmi) ve doğa biliminin temelini oluşturur. Dahası bu gerçeklik, geleneksel insanın günlük doğa temaşasının canlı bir arkaplanı olmuştur ve olmaktadır. Geleneksel insan, geleneğin yardımıyla insanın aynı suya parmağını iki kez sokamadığı akan zaman nehrinin yüzeyinde yansıyan bâki formları algılar.

Modern medeniyetin doğada yaptığı tahribata ve yeryüzünde birçok doğal yaşam şeklinin ortadan kaldırılmasına rağmen doğanın Ebediyet'i yansıtan yüzü hiçbir şekilde kaybolmamıştır. Sadece gök kemeri ve karanlık yıldızlı gece bize Öteler'in enginliğini ve Ebediyet'in "soğukluğunu" hatırlatmamakta, fakat aynı zamanda hayvanların ve bitkilerin sürekli yenilenen yaşamları da bize zamansal dünyanın geçici karakterinin ötesindeki cennet hayatının saadetini hatırlatmaktadır. Sürekli açan bir çiçek, Ebedî Nizam'dan bir mesaj olurken, onun solması da zamanın Ebediyet olmadığını ve zamanda yaşıyor olmanıza rağmen ölen ve biten bir dünyanın ötesindeki bir kader için doğduğumuzu hatırlatır. Biz, zamanda yaşadığımız hayat tarzımızca ve zamanı Edebiyet'in hareketli imajı olarak tecrübe edebilişimiz veya zamansal düzeni sanki tek gerçeklik o imiş gibi mutlaklaştırışımızca belirlenen bir şart içinde geçirdiğimiz dünya hayatına göre girdiğimiz dünyalar için yaratıldık.

İnsan olmak demek, içinde geçen her zaman anının dikey olarak Ebediyet'e bağlı olduğu ve kişinin varlık tarzı ve amelinin zamansal düzenin ötesindeki nihai amacını belirlediği bir varoluş tarzını yaşamak demektir; çünkü Hinduizm'de sıkça vurgulandığı gibi kişinin amel zinciri onun beşeriyet sonrası durumunu etkiler; İslâm ise "bu dünyanın Âhiret'in tarlası" olduğunu vurgulamakta-

[21]Bu ayırım dokuzuncu yüzyılda John Scotus Erigena tarafından *Periphyseon* adlı eserinde yapılmış ve sonraki Ortaçağ Avrupa felsefesinde iyice tanınmıştır. bkz., M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène* (Brüksel, 1969); ve I. P. Sheldon-Williams (ed.) *Johannis Scotti Eriugenaé Periphyseon*. 3 cilt, (Dublin, 1968-1981).

dır. Zaman, insan tarafından tecrübe edildiği şekliyle kendini Ebediyet'e açmaktadır; zira insan, tabiatı icabı zamanda yaşamasına rağmen zaman ötesi bir gerçekliğe aittir. Saf niceliksel ve dünyevî bir bilimsel bakış açısıyla kendilerini sınırlayanların bile "zamanın tarihi" ve kozmik zamanın büyük patlamayla başlaması üzerine eserler vermesi önemli birşeydir. Bu demektir ki, bunlar, zamanın başlangıcını ve kaynağını düşünebiliyor ve böylece de zamanın ötesine geçebiliyorlar. Eğer bu adamlar, saf bilimsel bir bakış açısıyla bile olsa öne sürdükleri üzerinde daha derin bir şekilde düşünselerdi, insanda gerçekliği zamanın ötesindeki bir düzeye ait olan ve sadece zamanı değil fakat aynı zamanda onun başlangıcını ve sonunu da düşünebilen birşeyin, ister bilinç deyin ister akıl deyin, olduğunu kabul etmek zorunda kalacaklarının farkına varırlardı. Bu bile insanın zamansal bir sürecin ürünü olmadığını kanıtlar. İnsan olmak demek, zamanın alfa ve omegasını tasavvur etmek demektir. "Ulaşılması zor" beşerî duruma gelme şerefi Ebediyet ile zaman arasındaki dikey eksende kalmada bulunmaktadır. Eğer insan vazifesine olan inancını korursa ve beşerî durumların çokluğunun bilincine varırsa gerçekten de zamanın her anını Ebediyet'in doğrudan bir yansıması haline getirebilir.

İnsan zamansal dünyanın içinde kalarak da Ebediyet'i farkedip tecrübe edebilir; bunu da Hakikat bilinci; aşk ve hayra dayanan amel ile yapabilir.[22] Bu üç şey, Hinduizm'in *jnâna, bhakti* ve *karma* ile İslâm'ın marifet, muhabbet ve mehafet kavramlarına karşılık gelir. İnsan zamanı değiştirebilir; bu ise, onun kalp atışlarına ve dünyevi yaşam ritmine eşlik edip kaçınılmaz olarak onun dünyevî varoluşunu bir ebedî anlar dizisine —ki o, insanlar arasında gezip yaşamasına rağmen aslında artık Ebediyet'te yaşamaktadır— götürmek üzere ona son vermeye götürür. O insan bunu, bilenin varlığını aydınlatıp dönüştüren ve bilen–bilinen ikiliğinin aşıldığı Ebedî Hal'e ait olan bütüncül bilme tarzının yardımıyla Hakikat'ı

[22]Güzellik, bütün bu bilinç biçimlerinde farklı tarz ve derecelerde mevcuttur.

bilmek sûretiyle yapabilir. Ayrıca o, onun ferdiyetçi benliğinin sınırlarını yıkarak Ötelerden gelip onun zaman ötesi bir gerçekliği tecrübe etmesini sağlayıp varlığını kaplayan kerem ve merhameti de kabul eden aşkın aracılığıyla da zamanı aşabilir. Bunun gibi, hayra dayanan benliksiz amel de âlem–i sağirin, yani insanın her hayrın kaynağı olan Hayr–ı Mahz veya Ebedî Zat ile temas kurmasını sağlayabilir. Hayra dayalı benliksiz amel, bir an için bile olsa, nefsi, zamansal yaşamdan kurtarıp zamanın ötesinde ve üstünde duran evrensel düzene açabilir.

Zamanın akışını ebedî bir anlar dizisine ve nihayet tek An'a —ki bu An, kozmik düzenin katmanlarından yansıdığı için çok görünmektedir— dönüştüren simya, çoğunlukla ibadetle ve kutsal sanat ile bakir doğadan husule gelen güzelliğin yardımıyla elde edilebilir. İnsan ibadet ederken zaten zamanı aşmış olmaktadır; insan varlığının merkezinde yer alan İlâhî Nur'un Kaynağına döndüğü ibadetlerin özü, kalbi ibadette ise, bizzat zaman anının kendisi Ebediyet *mâyâ* da *Atman* olur. Bu zaman, kozmogonik süreç yoluyla oluş alanına yöneltilen Ebediyet'ten başka birşey değildir.

İnsan, geldiği yer olan ve varoluşunun alfasını oluşturan Ezel ile sonunda gideceği yer olan ve varoluşunun omegasını oluşturan ebed arasında zaman içinde bekleyen bir varlıktır. Ezel, onun kozmogonik tarihini ve varoluş yörüngesinde geldiği noktaya kadarki gerçekliğini belirler. Omega veya Ebed ise onun Mutlak ve Ebedî Olan ile olan son buluşmasına işaret eder. Bu da onun varoluş kitabının son hecesidir. Onun zamanda nasıl yaşadığı ve Ebedi Olan karşısında nasıl bir tavır takındığı bu dönüş yolculuğunun şeklini belirler.

Manevî insan hâlâ zamanda yaşamasına rağmen geldiği yer olan alfadan ve gideceği yer olan omegadan haberdardır. Aslında o zaten içsel olarak aynı zamanda geldiği yer veya alfası olan o omegaya dönmüştür. Böyle bir insan zaten zamanı, kendi "zamanını", Ebedî Nizam'a ait olan Ebedî Hal'e dönüştürmüştür. Çünkü bu insan ile ilgili olarak Şemseddin Mağribî der ki:

Onun mekanında Ezel Ebed olmuştur;
Bizim dünyamızda ise Ebed Ezel olmuştur

Ne mutlu o kimseye ki, mevcut anın varoluşun alfa ve omega ile olan birliğinin bilincindedir. Böyle bir şahıs, beşerî varoluşun tamamen farkındadır; çünkü gerçek insan olmak demek zamanı aşmak, zamansal düzende zamansızı farketmek ve kaderin bize yüklediği zaman dünyasında Ebedî Olan'a şahidlik etmek demektir. Yine gerçek insan olmak demek, zamanda yolculuk ederken gözünü Ebediyet'e dikmek, Öteler'in sesine kulak verirken insan hayatının kervanında seyahat etmek demektir. Zaman içinde yaşasa bile Ebedî Nizam'dan tamamen haberdar olan kişi zamanı ve onun çürütücü etkisini aşmıştır. Böyle bir insan, beyhude yaşamamıştır; tam tersine, gerçek insan olmanın ne demek olduğunu ve zaman nehrine atılmış bir varlık olmasına rağmen aslında ölümsüzlük için yaratıldığını farketmiştir.

KISIM

II



İlâhî stratosferin birliği—beşerî atmosferin çeşitliliği

4



Ruh ve tecellileri: bugünkü beşerî durum üzerine düşünceler

KUTSAL BİLİMDEN veya kutsal bilimin geliş(tiril)mesi için gerekli hayatî arkaplanı sağlayan geleneksel metafizikten bahsetmek, kutsal formların çokluğu ve bunların dünyevileşmiş insanca reddedilmesi meselesini tartışmayı zorunlu kılar. Hakikatın bir olmasına karşılık onun ifadeleri çoktur; bunu belirtmek özellikle geleneksel ortamın homojenliğinin yok edildiği ve bir tarafta sekülarizm ve humanizmi (insancıllık) savunan bir anlayışın kabul edildiği veya daha doğrusu "mutlaklaştırıldığı", öbür tarafta gerçeklikleri artık gözardı edilmeyen farklı kutsal geleneklerin bulunduğu bir dünyada yaşayan modern insan için önemlidir. Dolayısıyla, biri eğer bugünkü beşerî durum hakkında konuşacaksa, sadece hakikatın birliği ve Ruhun tekliği üzerinde değil, fakat aynı zamanda Ruh âleminin dünya ortamındaki çeşitli yansımaları üzerinde de durması gerekir. Ayrıca bu iş, dünyevîleşme (secularization) sürecinin tam bir bilinci ve eleştirel bir değerlendirmesiyle yapılmalıdır; çünkü bu dünyevîleşme, tüm belirsizlik ve yetersizlikleriyle beşer ruhunu övmek ve geleneksel insan mefhumunu, in-

sanı yeryüzünde tecellisi olduğu İlahî Numune'sinden ayıran biriyle değiştirmek suretiyle daimi olarak Ruh âleminin gerçekliğini yıkmaya çalışmıştır.

Batılı insan asırlarca özellikle de Rönesans'tan bu yana beşer ruhunu yüceltmiş ve bir bütün olarak kâinatı da insanın yüceliği adına küçümsemiştir. Şimdi de öyle bir durumdadır ki tarihinde ilk kez daha rüyada bile göremeyeceğimiz bir genişlikte beşerüstü bir tehdidin altına girmiştir. Aşikârdır ki, insan hakkında konuşmak iddiasında bulunmuş olan klasik hümanizm muvaffak olamamıştır;[1] onun için eğer insanın bir geleceği olacaksa, insanın ne olduğu ile ilgili anlayışta köklü bir değişiklik yapılması ve geçmiş birkaç yüzyılın seküler hümanizminin bu hümanizmin insana özgürlük vaadiyle bir kenara attığı evrensel ve kalıcı ruhî (manevî) beşeriyet gelenekleri ışığında yeniden enine boyuna incelenmesi gereği vardır. Bugün insanlar kuvvetli bir arzuyla insanlık ailesinden ve beşerî birlikten söz etmektedirler; fakat bir insanlık ailesinin olması için öncelikle bireylerinin insan olma zorunluluğu vardır.

Bu dünyanın rahatlığı adına insanoğlunu insanlıktan uzaklaştırıp sonra da sevecenlik gösterisiyle insanlık ailesi istemek mümkün değildir. Yakın geçmiş tecrübesi bize gösterdi ki modern uygarlık, dünya hayatıyla sınırlı bir beşerî hayat seviyesini korumada

[1]Burada kullandığımız hümanizm, sürekli olarak Rönesans'ın dünyevîleştirici eğilimleriyle ilişkilendirilen hümanizmdir; yoksa bazı yazarların Hıristiyan, Yahudi ve İslâmî hümanizm adını verdiği hümanizm değildir. Dolayısıyla bu anlamdaki hümanizm "Allah'ın Hâkimiyeti"nin yerine "İnsanın hâkimiyetini" ikame etmek ve insanı hakikatın nihaî hakemi ve kendini de en yüksek değere sahip varlık yapmak anlamına gelmektedir. bkz., T. Lindbom, *The Tares and the Good Grain*, çev. A. Moore, (Macon, GA, 1988); ve F. Schuon, *Light on the Ancient World.*

Hatta bizzat Rönesans boyunca, insanı teomorfik (tanrısal) bir varlık olarak gören geleneksel insan anlayışına sarılmaya çalışan bazı düşünce kolları varolmuştur. Bu, özellikle 'kutsal bilim'e ilgi duyanlar için doğrudur. Fakat bu tür düşünce, *virtu'* kavramına ve akılcı bir insan anlayışına önem veren bir düşünce tipine dönüştü. bkz., J. F. Maillard, "Science sacré et science profane dans la tradition ésotérique de la renaissance", *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem*, cilt 1 (1974), s. 111–26.

bile büyük problemlerle karşılaşmış ve bırakın insanı özgürleştirmeyi, tam tersine, onu daha önce hiç görülmedik bir biçimde köleleştirmiştir. Eğer insanlığın varoluşunun devamı için ümitli olmak istiyorsak insana insanlığı yeniden kazandırılmalıdır. Bu ise ancak modern dünyanın Promethean isyanının unutturduğu[2] geleneksel insan anlayışının yeniden doğması ve yaşamları Doğulu olsun Batılı olsun her kadın ve erkeğin varlığının merkezinde yer alan Ruh'un (Spirit) başka yansımalarını gösteren diğer insanlar hakkında bir anlayışın geliştirilmesi ile başarılabilir.

İnsanı kendisi dışında hiçbir otoriteye karşı sorumlu olmayan ve doğal çevre üzerinde sonsuz kuvveti haiz bir ben–merkezli yaratık olarak düşünen mevcut insan anlayışı, sonunda insanın kendine ve şimdilerde onun varoluşunu tehdit eden tabiat âlemine karşı saldırganlaşmasına yol açmıştır. Kendini Allah'a[c.c] karşı isyan içinde görüp kendisinin ve diğer insanların kaderlerinin mutlak hakimi olarak düşünen ve heva ü hevesini daha çok tatmin etmek üzere kullandığı yeryüzü üzerinde sınırsız enerji ve güce sahip olduğunu zanneden bu tip Promethean insanın varacağı yer bir dengesizlik ve kaos halidir; bu tam da modern insanın hayatının her anında karşılaştığı şeydir. Bu dengesizlik, zaman zaman en aşikâr ve tehlikeli belirtisi olan savaşa yol açmaktadır. Bu noktada o belirtiyi ortadan kaldırmanın ve bir çeşit barış tesis etmenin çabaları verilir. Fakat bu, dengesizliğin düzeltilmesi ve kaosun düzene çevrilmesi umuduyla değil, fakat zorunlu olarak olacak şeylerin daha fazla zarara yol açmadan olması umuduyla yapılır. Hatta bazıları modern insanın barış içinde yaşamaya lâyık olup olmadığını bile sorgulamaktadır; çünkü modern insan bir yanda içsel olarak herşe-

[2]bkz., Nasr, *Knowledge and the Sacred,* beşinci bölüm, "Man Pontifical and Promethean", s. 161 ff. Geleneksel insan anlayışı üzerine ayrıca bkz., G. Eaton, *King of the Castle* (Cambridge, 1991), beşinci bölüm; ve G. Durand, *Science de l'homme et la tradition* (Paris, 1979). F. Schuon da geleneksel insan anlayışı üzerine birçok eser yazmıştır; örneğin bkz., onun *From the Divine to the Human,* üçüncü kısım s. 75 ff. ve S.H. Nasr (ed.), *The Essential Writings of Frithjof Schuon* (Rockport, Mass., 1991), s. 385 ff.

ye rağmen onunla yaşamaya devam eden iç (derûnî) benliğiyle, öbür yanda da dışsal olarak evrensel düzenle ve evrenüstü Gerçeklik ile —ki bu Gerçeklik orada bulunmaya devam edecek ve insanın Gerçeğin çağrısını dinleyip dinlemediğine göre son sözü söyleyecektir— savaş halindedir.

Modern insan içinde taşıdığı bu dengesizliği korumak için herşeyi feda etti. Metafiziksel ve dini öğretinin kesinliğinden (eminliğinden) vazgeçmeyi kabul eden modern insan sırf iki kere ikinin dört etmediğini iddia eden biriyle uyuşabilmek için bunun üç ettiğini bile kabul eder. O, ona sonunda kendisinin ve hayatın amacını mümkün olduğunca unutturan sürekli artan "ihtiyaçlarını" tatmin etmek için doğayı benzeri görülmemiş bir şekilde tahrip etti.[3] Yeryüzünde cenneti inşa edeceğini söyleyen modern insan bu yolda şehirsel çevreyi cehenneme çevirdi. Modern insan, anlayışında zorunlu olarak bulunan dengesizliği korumak uğruna hiçbir şey harcamaktan kurtulamadı; dinden el değmemiş tabiata kadar herşey feda edildi; son olarak sıra bizzat insanoğlunun kutsal yönüne geldi. Fakat bütün bunların hiçbir faydası olmadı, çünkü bu dengesizlik her alanda sürmekte ve modern insan anlayışını kolayca ve ısrarla savunan insanların dünyasını yıkmakla tehdit etmektedir. Bu anlayışa göre insan yeryüzünün hakimi olarak her istediğini yapacak güce sahip olup ve sanki Hayr–ı Mahz (Mutlak Hayır)'dan başka, mutlak İyi ve Mükemmel'den başka birşey kusurdan münezzeh olabilirmiş gibi insan hayatındaki her türlü kötülüğü yok edecek kudrettedir.

İnsanın ne olduğu konusunda sahip olunan mevcut anlayışta köklü bir değişiklik yapılmaksızın insanoğlu için mutlu bir gelecekten veya sadece bir gelecekten söz etmek çabuk biten hissî bir rüyadan başka birşey değildir. İnsanlar birarada yaşamak istiyorlar ve beraber yaşamaya eskisinden daha çok ihtiyaçları vardır; çünkü ekolojik dengenin bozukluğu ve modern insanın kendi yaptıkları-

[3]bkz., Nasr, *Man and Nature–The Spiritual Crisis of Modern Man* (Londra, 1989); ve Ph. Sherrard, *The Rape of Man and Nature* (Ipswich, Suffolk, 1987).

nın meyvesi olan ve kesinlikle içinde insanın tanrıdan (theomorphic) bir varlık olarak görüldüğü geleneksek medeniyetlere atfedilemeyecek olan nüfus patlaması onları birarada yaşamaya zorlamaktadır. Ve bu insanlar birarada yaşamak için tek bir insan ruhundan, tek bir beşer ailesinden veya küresel bir köyden bahsetmektedirler. Fakat onlar sadece bu idealler hakkında konuşmakla yetinmeye mahkumdurlar. Tek bir ruh bir bakıma modern insandan kaçmaktadır; böylece modern insan da birbiriyle çarpışan birçok benlik, kavga eden çok sayıda aile ve genel bir toplumsal parçalanma ile uyanmaktadır. Yine de insanlar, kaynakları artık ne diğer milletlere ne de doğal düzene yapılan büyük bir saldırıyı taşıyabilecek bir gezegende birarada yaşama zaruretini gördükleri için bu şekilde konuşmaya devam etmektedirler.

İyi niyetli insanların aradığı birlik ise kendisi bir olan fakat dünyevî yansımaları itibariyle çok olan Ruh (Spirit) ile münasebet kurmanın dışında elde edilemez.Kur'ân–ı Kerîm Ruh ile ilgili olarak "O Rabbimin emrindendir" (XVII. 85) buyurmaktadır. Ruh ile münasebete geçmek, daima insanın önünde duran ve onu —Rabb olarak adlandırılsın veya Brahman ya da *sunyata* olarak çağrılsın farketmez— Nihaî Gerçekliğe bağlayan aşkın (müteal) buud ile mümkündür. Ruh'u unutup sadece onun dünyevî yansımalarıyla yetinmek demek kesret (çokluk) dünyasına, dağılıp parçalanmaya ve nihayette saldırganlık ve savaşa mahkum olmak demektir. İnsan ruhu ne kadar yüceltilirse yüceltilsin kendisi beşer olmadığı halde beşere ruh olan Ruh'un unutulması neticesinde oluşan boşluk doldurulamaz. İnsanoğlunun aradığı barışa ulaşmak için dinî biçimlerin çokluğunun arkasındaki Ruh'un birliğinin farkında olmak zorundayız. Hümanist anlamdaki insan ruhu, insanlığın birliğine ve kültürel–dinî sınırların ötesinde beşeriyeti anlamaya temel olmak için yetersizdir. Elzem olan, kapalı olguları (facts) şeffaf sembollere, görünür engelleri başka bir konuşma dünyasına giden köprülere dönüştüren kutsal dinî form ve sembol ilmidir.

Kur'ân dilini kullanırsak, İslâm düşüncesinde insanın ruhsal

(spiritual) boyutu Allah'ın[c.c.] dünyaya dönük veçhesi olan "vechullah" ile özdeştir. Beşerüstü gerçekliğiyle Ruh'u gözönüne almadan insan ruhundan sözetmek zorunlu olarak yüzsüz olan bir insanlıktan bahsetmek ile aynı anlama gelir. Bu yüzsüz insanlık da sonuçta hayvanlığa ve birliğin tam zıddı olan o sıkıcı tekdüzeliğe irca olunur.[4]

Modern insanın yüzyüze bulunduğu bütün sorunlar aynı sebebe, yani insanın kendi potansiyelinin altında yaşamasına ve kim olduğunu unutmasına işaret eder. Bugün beşeriyetin durumu ve onun geleceği üzerinde bir dereceye kadar kafa yormuş olan kimseler ağızbirliği etmişçesine demektedirler ki, eğer insan hayatta kalacaksa birtakım yeni ve aynı zamanda eski nitelikleri edinmek zorundadırlar. Bu niteliklerin arasında kendini kontrol etme, tevazu, tabiat âlemi de dahil olmak üzere çevresine karşı merhametli olma, âlicenaplık, adalet vb. sayılabilir. Fakat ağır bir taşın düşmesine izin verip sonra da hızını arttırmak birşeydir; yerçekimine zıt yönde hareket ettirmek başka birşeydir. Geçmiş senelerde toplumun tüm dışsal güçlerince dışa yöneltilmiş kadın ve erkekleri birdenbire iç kutuplarına döndürecek ve düşen bir taşın durumundan süzülerek yükselen bir kartal durumuna getirecek nedir? İnsanların tamamen niceliksel büyümeye yönelmiş olan ilgilerini birçok çevre krizi araştırmacısının büyük bir felâketi önlemek üzere öne sürdükleri niteliksel büyümeye hangi güç çevirecektir? Eğer bazıları duygusal çıkışların ve politik kararların bu sonucu sağlayacağını düşünüyorsa yanılıyordur; zira bu şahıslar insanın içindeki ancak St. George'ın öldürebileceği ihtiras canavarının gücünü görememektedir.

Bugün yeryüzünde tüm yaşamı tehdit eden ve insanoğlunun bütün geleceğiyle beraber onun gelecekteki varlığını tehlikeye sokan bu eğilimlerin tersine çevrilmesi ancak çekim kutbunun tersine çevrilmesiyle mümkündür. Ruh ile kurulan temas ancak insanı

[4]bkz., H. Corbin, *Face de Dieu, Face de l'homme* (Paris, 1983), özellikle s. 237–310; o burada bu konuyu Şiî batınîlik bağlamında ele almaktadır

yükseğe çekebilir ve insanı Ruh'u karakterize eden Birlik'ten (Unity) aşağılara doğru hızla sürükleyen güçlü çekimi tersine çevirebilir. Bu semavi kutba başvurmaksızın bir beşer ailesinden bahsetmek rüya görmekten başka birşey değildir; bu rüyanın kâbusa dönüşmeyeceğinin hiçbir garantisi de yoktur. İnsanlar gelecek yaratma konusunda kendilerinden emin bir şekilde konuşmakta ve tasarı düzeyinde gayet mantıklı görünen fakat kısa süre sonra planlama safhasında önceden düşünülemeyen eksikliklerden dolayı bozulan planlar çizmektedirler. Bunun nedeni de bu planları uygulayacak amiller olarak düşünülen âdemoğlunun, gerçekten olduğu gibi, yani eşyanın (şeyler) tabiatının zorunlu bilgisine sahip olmayan eksik yaratıklar olarak düşünülememesidir. İnsanlar, ucu yaptıkları herşeye dokunan ve hatta inkâr bile edilebilecek kadar tehlikeli olan bir kusura sahiptirler. Unutulan husus şudur ki, hiç kimse kendinden daha mükemmel bir ortamı oluşturamaz.

"Beşer ailesi"ne barış ve âhenk getirmek üzere dünyayı yeniden şekillendirmek isteyen modern görüş, aynı zamanda Rönesans'tan bu yana modern uygarlık içinde gelişmiş olan yanlış bir insan anlayışıyla ilişkili olan bir safsataya dayanmaktadır. Bu yanlış insan anlayışı, insana, onun mevcut haliyle sahip olmadığı fakat sahip olduğu farzedilen bir mükemmeliyet atfetmektedir. Kendi kapasitelerinin altında yaşarken kendi kötülüklerini tanımayan gerçek bir insan tabiatı hakkındaki bu yanlışlık, modern dünyada her alanda yapıldığı halde bizzat insanın kendisini ilgilendiren bir alanda yapılmayan ıslahatları netice vermiştir. Yalnız onun insanı yargıladığı ve mükemmeliyet yoluyla rehberlik ettiği İlahî Normlar bile onun sürekli değişen durumuna uymada yetersiz kalmaktadır. Modern insanın geleceği yeniden şekillendirmeye, kendini ıslah etmekle ve kendini olduğu gibi, yani hiçbir mahlukatta olmayan güçlerle ve tüm yaratıklara karşı ancak yok oluşunu göze alma pahasına terkedebileceği bir sorumlulukla teçhiz edilmiş Allah'ın[c.c.] yeryüzündeki halifesi olarak görmekle başlaması gerektiğini kimse yeterince önemsememektedir.

Dinlerin günümüzde yükleneceği rol, insanın geçmiş birkaç asırda kendine musallat ettiği mevcut birçok ideoloji ile yarışmak amacıyla kendilerini yeni bir "izm" veya ideoloji derecesine indirip modern insanın zaaflarını hafifletmek olmamalıdır. Tam tersine, onların vazifesi insana mükemmeliyet norm ve modelini göstermek —ki bunu yapabilirler— ve Ruh ile temasın yollarını sağlamaktır; çünkü sayısız renk ve tondaki insan ruhunun basit bir çokluk ve bölünme değil de Birliğin (Unity) sayısız yansımaları olduğunu ancak Ruh gösterebilir. Ayrıca dinlerin bir başka vazifesi de milyonlarca yıl sînelerinde ve batınî boyutlarında korudukları kutsal ilim ve hikmeti çağdaş dünyaya sunmaktır. İnsan ruhu ancak insan nefsinin zirvesinde Bir'dir. Bu yüzden, insanın kendi benliğinin zirvesine tırmanması için gerekli vasıtalar bulunmalıdır. Yoksa dışsal formlar alanında, yani insan ruhunun dünyaya bakan veçhesi düzeyinde bölünmeye, mücadeleye ve şimdi de yeni tahrip yöntemleriyle tümden bir yıkıma götüren çokluk hüküm sürmektedir.

İranlı eşsiz Sufi şair Celaleddin–i Rûmî yedi asır önce şöyle demişti:

> Yaratıklar arasındaki farklılık dışsal formdan gelmektedir:
> Mânâya (Ruh'a) ulaşıldığında barış vardır.

İnsanoğlu ancak tam bir beşerî kapasiteye sahip olduğu düzeyde yaşadığı zaman uyum içerisinde yaşayabilir; bu da yeryüzünde sorumluluk ile birleşik bir merkeziyet ve otorite demektir. Fakat bu aynı zamanda Cennet'e alınmanın ve insanın istese de istemese de yükselmesini belirleyen İlahî İlke'ye boyun eğmenin dışında tutulamaz. İnsan tek bir beşer ruhundan bahsedebilir; şu şartla ki, o bu ruhu İlahî Ruh'un bir devamı ve tecellisi olarak düşünecek ve yeryüzü dağının semanın sonsuz genişliğine temas ettiği zirvede —burada insan İlâhî Stratosfer'e girmek üzere beşerî atmosferden sıyrılır; zira ancak burada Ruh'un çeşitli form ve tecellileri arasında bir uyum vardır— onun birliğini arayacaktır.

Tek bir insanlıktan bahsetmek için insanın kutsal vasfını ve eş-

yanın doğasında mevcut olan hiyerarşiyi korumak gerekir. Aynı şekilde bir beşer ailesinden sözetmek için gerekli şart ailenin kutsal kaynağının farkında olmaktır. Hemen hemen tüm dinlerde aile hayatının nümunesi olarak işlev gören kutsal bir aile varolmuştur. Örneğin, İslâm Peygamberinin ailesi sadece dinî bir işlev görmemiş, aynı zamanda toplumsal anlamda her Müslüman aile için bir model vazifesi görmüştür. Bundan ötürü, milyonlarca yıl, dinler güçlü kaldığı müddetçe insanlar ailenin muhafazası konusunda önemli bir sorunla karşılaşmamışlardır. Fakat hem ilkeyi ihlal edip modelin sönmesine sebep olmak, hem de onun dünyevî yansımasını ummak mümkün değildir. Asıl aile biriminde yer alan erkek ve dişi unsurların uyum ve denge içerisinde değil de sürekli bir kavga ve çekişme içinde bulunduğu bir nesil için bir beşer ailesinden nasıl bahsedilebilir? Bu neslin ailesinde eşyanın tabiatında olan hiyerarşiye dayanan her türlü otorite anlayışı unutulmuş, ailenin çekirdeği her yönden bombardımana tutulmuş ve tıpkı atomun insan tarafından başarıyla parçalanması gibi, bu aile de parçalanmıştır. Eğer aileden maksat son birkaç onyıl boyunca bütün dünyada çok sayıda gencin şehir merkezlerinde yaşadığı acıklı keşmekeşlik ise, o zaman bir beşer ailesine sahip olmamak daha iyidir.

Olumlu anlamda bir beşer ailesi içerisinde yaşamak, bir beşer ruhundan bahsetmek ve barış ile âhenk ummak demek evvela insanın kendi durumunun farkında olması, yani kendini eleştiriye tabi tutup hem kendi içinde hem de İlâhî İlke karşısında barış ve dengeyi yeniden tesis etmesi demektir. Hem doğal çevreye hem de hâlâ Ruh âleminden gelen öğretilerle yaşayan diğer kültürlerin üyelerine karşı tam bir dengesizlik oluşturacak biçimde yaşayarak bu konumunu gaspeden bir yaratık için barışçıl bir gelecek ümidi yoktur. Kendini aşıp aşkına (müteal) ulaşmadığı müddetçe insanın insanlığını muhafaza etme ümidi yoktur. Sadece insan olmaya çalışmak nihayette beşeraltı bir dereceye düşmeye götürür; beş yüzyıla yakın Batı tarihinin tüm dünyaya fazlasıyla ispatladığı gibi.

Dünyanın durumu bizi durdurup sadece gelecekte ne yapma-

mız gerektiğini değil, fakat herşeyden önemlisi ne olmamız gerektiğini düşündürmelidir; çünkü ancak insan olmanın en temel gereklerine göre olması gereken durumda olan biri herşeyi zorunlulukla idare eden normlara göre ve doğru olarak hareket edebilir. Ancak bu kişi kendisiyle, diğer insanlarla ve doğal çevreyle barış içinde yaşayabilir. Ve yine ancak bu kişi, insanın kutsal dinî formların çeşitliliğini ve bu formlarca aynı anda hem gizlenen hem de açığa çıkarılan birliği anlamasını, kâinatın ve insanın kâinattaki yerinin önemini kavramasını sağlayan o kutsal formlar ilmini elde edebilir. Son olarak, Ruh'un Birliğini ve formların çeşitlilik ve çokluğunda yaşayan insanlar arasındaki âhengi gerçekleştirmenin imkânı herhangi bir sosyo–ekonomik plânlamadan ziyade bu kişilerin bilgi, söz, fiil ve herşeyden önemlisi varlığına dayanır. İnsanlıkla yeterince ilgilenmek, insanı Gerçek'le uyum içerisinde olan ve modernizmin ortaya çıkışından beri modern insanın fikrî semasında kaybolmuş olan o kutsaı bilime sahip olan insanların her toplulukta varlığını devam ettirmesini istemeye ve onun için dua etmeye götürür.

5

Ezelî hikmet ve din ilmi

YETERLİ VE DOĞRU bir metafizik bilginin olmamasından dolayı dinî ve kudsî formların çeşitliliği, kutsal bilime büyük bir ihtiyaç duyan bir dünyada kutsal bilimin yeniden formülasyonunu kamçılayacaktır. Batıda hem akademik hem de daha popüler çevrelerde farklı dinler üzerinde yapılmış çok sayıda çalışma mevcuttur; fakat dinî gerçeklerin din olarak, kudsî formların da kudsî gerçeklikler olarak anlaşıldığı nadirdir. İlmî ve akademik çevrelerin birçoğunda gözden kaçırılan husus, dinî çalışmaları bütün geleneklerin kalbinde yer alan ezelî hikmete dayandırarak inceleyip onlara haklılık kazandıran ilimdir.

Gerçekten dini din olarak ve dinleri birbirleriyle olan ilişkileri açısından irdeleyen mevcut akademik çalışmaların en çarpıcı özelliklerinden biri de, bizzat dinin kendisiyle de ilgilenen Batılı bilginlerin mukayeseli dinler alanında karşılaştıkları büyük teolojik zorluklara rağmen, akademik ve dinî çevrelerde ezelî hikmet (perennial wisdom)'ten başka birşey olmayan gelenekçi okulun yaklaşımına az ilgi göstermeleridir. Hiç olmazsa mevcut kavramsal çerçe-

vesinin eldeki konu için yeterli olmadığı durumlarda, kişi, dini bizzat kendisi olarak ve insanlık tarihinde tecellisi olan çeşitli formlar olarak evrensel ve kapsamlı bir şekilde inceleyen başka bir bakış açısına ciddi bir biçimde dikkatini yöneltmelidir.

Öncelikle bu çalışmada *philosophia perennis*'den ne anlaşıldığını izah etmek gerekir. Burada kabul edilen bakış açısına göre bu, *sophia perennis* olarak da adlandırılabilmesine rağmen, ikisi tamamen özdeş değildir; çünkü biri aynı hakikatın fikrî yönünü, diğeri onun müşahhaslaşmış veçhesini vurgular.[1] Latince terimin İngilizce karşılığı olan *'perennial philosophy'* (ezelî hikmet) çağdaş neo–Thomistlerden Aldous Huxley'e kadar geniş bir yelpazede kullanıldığından bu inceleme bağlamında ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmak gerekir; ayrıca belirtmeliyiz ki, Aldous Huxley'in bu ismi taşıyan ünlü eseri bu terimi din ve felsefe alanında uzman olmayanlara da tanıtmıştır.[2] *Philosophia perennis* —buna *universalis* sıfatı da eklenmelidir; çünkü A.K. Coomaraswamy buna çok önem vermektedir— her zaman varolmuş ve varolacaktır; o hem farklı iklim ve çağlarda yaşayan insanlar arasında varolması hem de evrensel ilkeleri irdelemesi anlamında evrensel bir nitelik taşıyan bir bilgidir. Aklın *(intellect)*[3] ulaşabileceği bu bilgi aynı zamanda tüm dinlerin veya geleneklerin kalbinde yer alır;[4] onun far-

[1]Bu terimler ve *Philosophia Perennis*'in tarihi üzerine bkz. S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 68ff; ve C. Schmitt, "Perennial Philosophy: Steuco to Leibnitz," *Journal of the History of Ideas*, 27. cilt (1966), s. 505–32.

[2]bkz., A. Huxley, *The Perennial Philosophy* (New York, 1945) ve sonraki birçok baskı.

[3]*Philosophia perennis*'in en temel ilkelerinden biri de *intellectus*'un *ratio* ile aynı olmamasıdır. Günümüzde anlaşıldığı şekliyle us (reason) Akl'ın (Intellect) zihin alanındaki yansımasıdır. Akıl Allah'ı[c.c.] doğrudan bilebilen ilâhî birşeydir; fakat gerçekten kim olduğunun farkında olan herkes Akl'a ulaşabilir. Bu perspektifin *intellect* (akıl) ve *reason* (us) ayrımı için bkz., F Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, çev. P. Townsend (New York, 1975), s. XXXVIII ve 52; yine bkz., F. Schuon, *Stations of Wisdom*, çev. G.E.H. Palmer (Londra, 1978), 1. bölüm.

[4]Gelenek devamlılık ve intikal demek olup dinî vahiy ve ilahî kaynaklı bir mesajın alımının üzerinde durulur. Öbür türlü her ikisi aynı gerçekliği oluşturur. Şunu da eklemeliyiz ki, bu kitap boyunca gelenek terimi bir gelenek veya âdet olarak değil,

kına varılıp elde edilmesi ise bu gelenekler aracılığıyla, ve her geleneğin ondan hasıl olduğu Semavî veya İlahî mesaj tarafından kudsîleştirilmiş yöntem, ibadet, sembol, imaj ve diğer araçlarla elde edilebilir. Kuramsal olarak insanoğlu, özünde taşıdığı "doğaüstü doğal" meleke olan aklın (intellect) doğası gereği bu bilgiyi hiç değilse daha dışsal bir düzlemde edinebilir; fakat bu bilgiyi edinmenin esas kuralı onun geleneğin çerçevesi içinde elde edilmesidir. Eğer bu kuralın istisnaları varsa; bunlar, bu kuralı ispat etmek ve "Ruh nereden isterse oradan eser" kaidesine şahitlik etmek için oradadırlar.

Philosophia Perennis'in kozmoloji, antropoloji, sanat ve diğer disiplinlere ilişkin dalları olmasına rağmen onun kalbinde saf metafizik yer almaktadır; fakat bu son terim —saf metafizik— önceden işaret edildiği gibi bir Nihaî Gerçeklik ilmi, bir *scientia sacra*[5] olarak anlaşılacak; Ortaçağ–sonrası Batı felsefesinde metafizik adını alan şey olarak değil. *Philosophia perennis* nokta–i nazarında metafizik, gerçek bir "ilahiyat" olup günün kültürel değişmeleri ile veya maddî dünyanın herhangi bir ilmindeki yeni buluşlar ile değişen saf zihinsel bir kurgu değildir. Bu tek geleneksel metafizik, kutsallaştıran ve aydınlatan bir bilgidir; o bir irfandır —tabiî bu kavramı, ilk Hıristiyanların ona yüklediği mezhepsel çağrışımlardan

fakat tarihte din olarak —ki din onun özünde yer alır– sanat, felsefe, bilim vb. olarak tecelli eden aşkın Kaynak'ın bir hakikatı ve gerçekliği olarak kullanılmıştır.

> Okuyucu şunu hemen farkedecektir ki gelenekle kastedilen sadece uzun geçmişi olan töreler değildir... Şu anda onun için söylenebilecek herşey şudur ki, nerede tam bir gelenek var ise bu, dört şeyin varlığını gerektirecektir. Bunlar, ilham kaynağı ya da daha somut bir kavram kullanırsak, Vahiy; bir hakimiyet akışı veya o kaynaktan akan Bereket ve bu Bereketin çeşitli kanallarla kesintisiz olarak aktarımı; ihlasla uygulandığında onu uygulayan insan tekini Vahyin hakikatlerini 'gerçekleştirmesine' muktedir kılacak bir 'ispat' yöntemi; ve son olarak, geleneğin normal bir medeniyetin kimliğini belirleyecek olan öğreti, sanat, bilim ve diğer ögeler biçiminde şekillenişi. (M. Pallis, *The Way and the Mountain* [Londra, 1991], s. 93–10).
> Ayrıca bkz., Nasr, *Knowledge and the Sacred,* ikinci bölüm.

[5]bkz., Nasr, *Knowledge and the Sacred,* dördüncü bölüm.

soyutlayarak kullanıyoruz. O, dinin kalbinde yer alan, dinî ibadetleri, öğretileri ve sembolleri aydınlatan ve aynı zamanda dinlerin önemini düşürmeden diğer dinleri inceleyen, kendimizin dinî evrenimizle olan bağını zayıflatmadan dinlerin çokluğundaki zorunluluğu ve diğer dini evrenlere nüfuz etmenin yolunu anlamanın anahtarını veren bir bilgidir.

Philosophia perennis'in dinlerin etüdüne ilişkin yaklaşımı bu çalışmada anlaşıldığı şekliyle, gelenekçi okulu temsil eden bilginlerin anladığı anlamda geleneksel yaklaşımdan başka birşey değildir[6] Bu okulu temsil edenler arasında R. Guénon, A.K. Coomaraswamy, M. Pallis, T. Burckhardt, M. Lings, Lord Northbourne, L. Schaya, W.N. Perry, H. Smith ve özellikle F. Schuon sayılabilir. Bu okulun bakış açısı ne tüm dinleri bir sayan duygusalcılıkla, ne de İkinci Dünya Savaşından sonra Amerika'da yaygınlaşan ve bazı önde gelen şahsiyetlerinin *philosophia perennis* ve gelenek ile ilgilendiği neo–Vedantism ile bir tutulmalıdır. Sözkonusu gelenekçi yazarların tümünün sürekli tekrarladığı bir ilke var ise, o da "ortodoxi"dir; ancak bu yazarlar ilkeyi zahiri düzlemle sınırlı tutmayıp onu bâtına da uygulamaktadırlar. Gelenekçiler ile onların ne dediğini etraflıca inceleme zahmetine katlanmayanlarca özdeş sayıldıkları neo–Vedantistler ve benzer gruplar arasındaki temel farkı sadece bu nokta bile açıklar.[7]

Philosophia perennis perspektifinden söz söyleyenler dinin

[6]Gerçekte geleneksel bakış açısından geleneksel anlayışı basit bir şekilde okullar arasında bir okul olarak değerlendirmek mümkün değildir. Fakat doğanın incelenmesi konusunu mutlak olarak inhisarında gören, bilimi bir tarafa bırakırsak, herhangi bir konunun incelenmesini gaye edinmiş çok sayıda 'okul', metodoloji ve felsefeye sahip günümüz dünyasında yukarıda bahsedilen yazarlar ve burada yer olmadığı için zikretmediğimiz öbürleri ile özdeşleştirilen bir "geleneksel okul'dan bahsetmek meşrudur. Geleneksel okul ve onun temsilcileri üzerine bkz., Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 100 ff.

[7]Mevcut bahsin bir örneği müteveffa R.C. Zaehner'in *The Comparison of Religions* (Boston, 1958), adlı eserinde (s. 169) F. Schuon'un eserlerine yöneltttiği eleştiridir. Zaehner'in Schuon'un tezlerinden ve daha doğrusu Zaehner'in tasavvufa ilişkin incelemesinde de görülen bir konu olan marifetten veya genel olarak aklî hik-

her yönüyle, yani Allah[c.c.] ve insan, vahiy ve kutsal sanat, semboller ve imajlar, ibadetler ve dinî yasalar, mistisizm ve toplumsal ahlâk, metafizik, kozmoloji ve teoloji (ilâhiyat) ile ilgilenmişlerdir. Ondokuzuncu yüzyılda Avrupa'da başgösteren akademik *Religionwissenschaft* yaklaşımının tarihselciliğini reddeden bu okul dini onun tarihüstü gerçekliği içerisinde ele alır. Fakat sözü geçen fenomenolojik (görüngübilimsel) okulun tersine gelenekçi okul belli bir geleneğin tarihsel açımlanmasına ya da kendi özel tarihine sahip olan bir gelenek çerçevesinde yer alan belirli bir dinî 'fenomenin' (görüngü, olay, olgu) önem ve değerine gözlerini kapamaz. Dışarıdan bile görülebileceği gibi gerçekten gelenekçi okul başka herhangi bir yaklaşımdan daha ziyade olarak dinî alanı kapsamakta ve karmaşık dinî gerçekliğin giderek daha fazlasının anlamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır.[8] Bu anlayışın içinde olanlar ise şuna inanmaktadırlar ki, hem din ya da dinlerin genişlik ve derinliği ile tek bir dinin karmaşıklık ve muammalarının, hem de dinlerin çokluğunun ve aralarındaki ilişkilerin önemini anlaşılır kılan anahtarı ancak bu okul sağlayabilir.

Bu okulun tüm bu konulara ilişkin öğretilerini ayrıntılı olarak burada ele almak mümkün değildir. Gelenekçi yazarların dinin farklı veçheleri üzerine yazdıklarını sadece özetlemek bile başlıba-

metten duyduğu rahatsızlık herşeyden ziyade onun kendi dinî hayatını ve batınî dinin cazibesinin onun zahiri dinine olan inancını kaybedeceği korkusunu yansıtır; o, bu batınî dine içsel bir yakınlık duymasına karşılık ondan kaçmaya çalışmaktadır, çünkü kendi içsel dinî çatışmalarının tecrübesi ve şüpheciliğe düşme korkusu bunu engellemektedir.

[8]Şunu belirtmek ilginç olacaktır ki, Amerika'nın en önemli din bilginlerinden Huston Smith, —bu şahıs *philosophia perennis* anlayışını kabul etmiştir— onu bu okula ve özellikle de F. Schuon'un eserlerine çeken etkenlerden birinin bu okulun çok geniş olan bakış açısının çok miktarda dinî evrene izin vermesi olduğunu yazmıştır. Tabiî bu nitelik, geleneksel bakış açısının teolojik olarak sahte–dinlere ve yanlışlığa karşı ilgisiz olduğunu göstermez. Tam tersine çağdaş dünyada hiçbir okul bu okul kadar hakikat ve dolayısıyla yanlışlık meselesinin vurgulanmasının zorunluluğu üzerinde durmamıştır; tabiî herhangi bir duygusallık veya ussal göreceliliğe düşmeden.

şına ayrı bir kitap konusudur.[9] Bizim nispeten derinlemesine inceleyeceğimiz ise bu okulun *dinlerin,* kutsal formların çeşitliliğinin, yani mukayeseli dinler veya dinler tarihi olarak bilinen alanın incelenmesine ilişkin yaklaşımıdır.

Geleneksel okulun veya burada kullandığımız şekliyle *philosophia perennis*'in dinlerin ve bizatihi dinin incelenmesine ilişkin görüşünü anlamak için bu okulun tüm öğretilerine temel teşkil eden gerçeklik vizyonunun veya metafiziğin bazı önemli özelliklerine işaret etmek icâb eder.[10] *Philosophia perennis*'e göre gerçeklik, sadece insanoğlunun içinde faaliyet gösterdiği psiko–fiziksel dünya değildir; bilinç de günümüzde yaşayan kadın ve erkeklerin günlük bilinç düzeyleriyle sınırlı değildir. Nihaî Gerçeklik, bu kitabın başlangıç bölümünde işaret edildiği gibi, her türlü belirlenim ve sınırlandırmanın ötesindedir. O, iyiliğin tıpkı ışıkların güneşten zorunlu olarak yayılması gibi kendisinden sudur ettiği Mutlak ve Sonsuzluk'tur. İlke'nin Doluluk olarak mı yoksa Boşluk olarak mı

[9]Gelenekselci yazarların anladıkları anlamdaki din ve mukayeseli dinler üzerine bunların eserleri için bkz., R. Guénon, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines,* çev., R. Nicholson (Londra, 1945); ve onun *Man and His Becoming According to the Vedanta,* çev. R. Nicholson (Londra, 1945); A.K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy* (Bedfont, 1979); ve onun *Hinduism and Buddhism*; M. Pallis, *The Way and the Mountain;* Lord Northbourne, *Religion in the Modern World* (Londra, 1963); Ve W.N. Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom* (Bedfont, 1979).

Hepsi de din alanına ait olan F. Schuon'un eserlerine gelince; onun doğrudan dinle alakâlı olan ve *philosophia perennis* perspektifinden farklı dinler üzerine yaptığı en evrensel ve nüfuz edici çalışmalar şunlardır: *The Transcendent Unity of Religions; Formes et substances dans les religions* (Paris, 1975); *Esoterism as Principle and as Way; Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenism* (Bloomington, Ind., 1985); ve *In the Face of the Absolute;* yine bkz., S.H. Nasr (ed.), *The Essential Writings of Frithjof Schuon.*

[10]Bu metafiziğin bir özeti için bkz., F. Schuon, *From the Divine to the Human*; Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*; yine bkz., R.Guénon, "Oriental Metaphysics," J. Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis* (Baltimore, 1974). Bu metafiziksel öğretilerin daha ustaca bir yaklaşımı —özellikle genel Amerikan halkı— için bkz., H. Smith, *Forgotten Truth* (San Francisco, 1992); ve E.F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed* (New York, 1977).

düşünüldüğü sözkonusu metafiziksel yorumunun kalkış noktasına bağlıdır.[11] Eğer biri şu ya da bu Doğulu bilgeye göre *mâyâ Atman*'dır veya *samsâra nirvâna*'dır şeklinde bir iddiada bulunursa, —ki aslında böyle bir iddia yapılmıştır— ona verebileceğimiz cevap şu olmalıdır: Böyle bir iddia ancak evvela *mâyâ*'nın *mâyâ*, *samsâra*'nın da *samsâra* olduğunun bilincine varıldıktan sonra mümkün olabilir. İlke Saf Obje (nesne) olarak da düşünülebilir, Saf Süje (özne) veya Yüksek 'Ben' olarak da düşünülebilir; bu sonundakinde normal bilinç, Yüksek Gerçekliğin evrensel hiyerarşinin aşağı düzeylerine inmesi olarak değil, Yüksek Benliğin dışsal bir zarfı olarak görülür. Fakat her iki durumda da, yani ister Aşkın ister İçkin olarak kabul edilsin İlke, Yüksek İlke'den yeryüzündeki adama ve onun dünyasına kadar birçok varoluş düzeyi ve bilinç haline sahip hiyerarşik bir kâinatın varoluş sebebi durumundadır.

İnsanın yaşamı bu hiyerarşik kâinat içerisinde yer alır ve anlam kazanır. Din sadece bu kâinatın anlaşılmasının anahtarı değildir; o aynı zamanda insanın aşağı varlık düzeylerinden İlâhî Ka a yolculuk yapmasını sağlayan vasıtadır; bu yolculuk, geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle insan hayatından başka birşey değildir. Bu yüzden bir dinin öğretileri, sembolleri ve ibadetleri zaman ve mekân alanını aşan anlamlara sahiptir. Gerçekliği fiziksel veya tarihsel gerçekliğe indirgeyen bilimselci görüşü bilerek veya bilmeyerek benimseyen modern ilahiyatçılar ile din felsefeci ve bilginlerinin ak ne, gelenekçiler, dini zaman ve mekân ile sınırlı alana indirgeme reddederler. Onlar için din *sadece* belli bir dinî mesajın alıcı konumunda olan bir beşer topluluğunun inanç ve amelleri de dir. Din *sadece* inanan kadın ve erkeklerin inancı değildir. O, İ Kaynağın bir gerçekliğidir. Onun aslı İlahî Akıl (intellect)'dadı tıpkı kozmos gibi anlam ve gerçeklik düzeylerine sahiptir. Bir d

[11] Geleneksel okul için Budist veya Taoist Void görüşü *philosophia perenn* kutsadığı metafiziğin cihanşumüllüğünü inkâr etmez; gerçekten bu görüş, ör Hinduizm ve İslâm'ınki ile çelişmeyen, tam tersine onları tamamlayan bir lisan bu metafiziğin güçlü bir ifadesini sunar.

nin yeryüzündeki varlığının sona ermesi demek onun haiz olduğu gerçekliği kaybetmesi demek değildir. Böyle bir durumda sadece onun yeryüzündeki hayat dönemi sona ermiştir; fakat Eflâtun'un kullandığı anlamda, bir 'Idea' (Form) olarak dinin kendisi İlâhî Akıl (İntellect)'da tarihüstü gerçeklik olarak varolmaya devam eder. Yeryüzünde onun uygulama geçerliliği ortadan kalkar, fakat temsil ettiği asıl gerçeklik varolmaya devam eder.

Geleneksel okul, dinin toplumsal ve psikolojik (ruhbilimsel) veçhelerini gözardı etmez; onun reddettiği, dinin toplumsal ve psikolojik tezahürlere indirgenmesidir. Din, İlâhî Norm ile kaderi o Norm'a uymak olan beşerî bir topluluk arasındaki ilişkiden gelmiştir.

Bu dünyada farklı topluluk ve kültürlerde görüldüğü gibi din bu ilişkiden doğmuştur. Alıcılar arasındaki farklılıklar, kesinlikle önemli olup dinî form ve görüngülerdeki çokluğun sebeplerinden biridir; fakat dinin kendisi onun dünyevî şekli değildir. Eğer günün birinde yeryüzünde hiçbir Müslüman veya Hıristiyan kalmazsa bile İslâm ya da Hıristiyanlık varlığını ve nihaî anlamda gerçekliğini sürdürecektir.

Gelenekçiler ile dinleri araştıran diğer birçok düşünce okulu arasındaki temel fark, onların gerçekliğin doğasına ilişkin anlayışlarındaki derin ayrılıktan ileri gelir. Gelenekçiler, halen Batı dünyasında tedavülde olan fakat ilk olarak Ortaçağ–sonrası akılcılık (rationalism) ve deneycilik (empricism)'ten çıkıp Avrupa'da yaygınlaşan ve sonra da bilhassa ilim mahfillerinde yürütülen çoğu dinî etüdün arkaplanını oluşturan o güdük ve kısır gerçeklik görüşünü reddederler.

Ancak hatırlanmalıdır ki, gelenekçilerin benimsediği görüş, modern dünya ortaya çıkmadan evvel dinlerin milyonlarca yıldan beridir içinde doğup büyüdükleri dünya görüşünün ta kendisidir. Bu nedenledir ki, geleneksel dinî çalışmalar, konunun özüne nüfuz edebilmekte ve çoğu modern din âliminin tersine olarak modern Batı dünyası ve onun yeryüzünün diğer bölgelerine nüfuz etmiş

kültürel uzantılarının dışında bulunan farklı dinlerin geleneksel otoritelerince ehemmiyetle kabul görmektedir.

Philosophia perennis okulu gelenek ve geleneklerden bahseder. Bu okul, Sema ile Arzın henüz 'bir' olduğu bir zamanda doğrudan vahiy yoluyla alınan, insanın ilk ve aslî manevî–fikrî mirasını oluşturmuş olan bir Asıl (Primordial) Geleneğin olduğuna inanır. Bu Asıl Gelenek sonraki bütün geleneklerde yansıtılmıştır; fakat sonraki gelenekler onun yalın tarihsel ve yatay bir devamı değildir. Her gelenek kendini kaynaktan gelen yeni dikey bir nüzûl ile, yani sözkonusu geleneğin özüne kendi manevî (spiritual) dehasını, taze canlılığını, biricikliğini ve dinin ibadet ve amellerini faal hale getiren "rahmet"ini yerleştiren bir vahiy ile belli eder; onun mesajının özünde yatan, kutsal sanat veya dirayetinin kaynağını oluşturan cennet vizyonu da hakeza.

Fakat Kaynak Bir olduğundan ve de aralarındaki önemli ırkî, kavmî ve kültürel farklılığa karşın beşer topluluğundaki derin birlikten dolayı, hem Asıl Geleneğin, hem de geleneklerin varolması gerçeği *philosophia perennis*'in ezelîlik ve cihanşumûllüğünü zedelemez. Anonim bir gelenek, insan yaşamının anlamı ve insan düşüncesinin temel buudlarıyla ilgili olarak en az Eskimoların ve Avusturya yerlilerinin veya Taoistler ile Müslümanlarınki kadar önemli bir görüş birliğine sahiptir.

Philosophia perennis okulunun din anlayışı öyle kapsamlıdır ki, asıl olsun tarihsel olsun, Yahudî olsun Hindu olsun, efsanevî olsun 'soyut' olsun, bütün din çeşitlerini kapsar. Schuon gibi bu okulun üstadlarının anladığı şekliyle gelenek, İlâhî Tecelli'nin tüm farklı biçim ve çeşitlerini içine alır. Bu şekilde anlaşılan gelenek öğretisi, her dinin akaidinin hakkını veren gerçek bir mukayeseli dinler teolojisinin (ilâhiyatı) —aslında buna mukayeseli dinler metafiziği demek daha doğru olur— gelişmesini mümkün kıldığı gibi; ayrıca bir tarafta kendi dininin dışındaki diğer dinlerle nesnel olarak meşgul olan, fakat öbür tarafta aynı zamanda kendisi de dindar olan bir öğrencinin İbrahim'in[a.s] dünyasını Krişna ve Rama'nın-

kinden ya da Amerikan Kızılderililerinin dünyasını geleneksel Hıristiyanlığınkinden ayıran sınırları aşmak gibi bir zorluğun üstesinden gelmesini sağlar.

Tıpkı birçok modern bilginin metafiziksel anlamda gerçeklik hiyerarşisini reddetmesi nasıl her alanda onların dünya görüşü ve metodolojilerini etkilemiş ise bu ilkenin kabulü de gelenekçi okulun dinin farklı yönlerine ilişkin çalışmalarında onun elzem bir özelliğini oluşturur. Dinin kendisi de hiyerarşik bir yapıya sahip olup dışsal ve biçimsel gerçeklikle sınırlı değildir. Âlem–i şehadet nasıl âlem–i gaybı gerekli kılıyorsa dinin biçimsel yönü de onun özsel ve biçim–ötesi yönünü zorunlu kılar. Din aynı anda hem insan hayatının dışsal ve biçimsel yönünü ilgilendiren dışsal ya da zahiri bir boyuta sahiptir; çünkü bir din olduğu için onun akaidine inanan ve hakikatlerine iman etmiş olan bir insana tam bir beşer hayatı yaşatıp onu kurtarmaya muktedirdir; hem de insanın burada ve hemen İlahî Öz'e ulaşmasını sağlayan şekilsiz ve özsel vasıtalara ilişkin batınî bir boyuta sahiptir. Üstelik, bu en genel ayrım bağlamında zahir ve batın içerisinde daha başka düzeyler de vardır; böylelikle bütün bunlar beraberce en zahirinden en bâtınına —ki bu Yüksek Merkez'dir— kadar bir düzeyler hiyerarşisi olarak her bütüncül dinin içinde yer alır.

Dinin içinde ayrıca Nihaî Gerçekliğe ilişkin bir yaklaşımlar hiyerarşisi mevcuttur; bunlar da yine çalışma, sevgi ve bilgi olarak sınıflandırılabilir. Hinduizm'de bunların karşılığı *karma marga*, *bhakti marga* ve *jnana marga* iken İslâm'da *mehafet*, *muhabbet* ve *marifet*tir. Benzer bir şekilde, dinin müntesipleri arasında veya Nihaî Gerçekliğe ilişkin yaklaşım tarzları gibi, dinî perspektiften görülen insan tipleri arasında da bir hiyerarşi vardır. İşte eski Yunanlıların irfanî (sapiential) geleneğinin *hylikoi*, *psychoi*, ve *pneumatikoi* dediği tam da bu tiplerdir.

İslâm da *müslim*, *mü'min* ve *muhsin* şeklinde bir ayrım yapar; gerçi sonuncu terim sonraki dinî literatürde ilk ikisi kadar çok yer almaz. Müslim teslim olmuş, mü'min de iman etmiş olan de-

mek iken, muhsin kendisine manevî fazilet, yani ihsan verilmiş kişi demektir.[12]

Allah'a[c.c.] giden yolların veya insanların din yolunda elde ettikleri hallerin hiyerarşisi bu yolların veya hallerin özünde mevcuttur; daha yüksek mertebe, kendisinden aşağıda olan mertebeyi hem anlar, hem de kapsar; fakat tersi mümkün değildir. Bu yüzden, çeşitli dinî ekol ve istikametler arasında geleneksel yerleşim yerlerinde bile gerginlikler meydana gelmiştir. Fakat bu geleneksel karşıtlıklar, modern anlayışın geleneksel okulun hiyerarşik anlayışını "seçkinci" (elitist) veya buna benzer birşey olarak görüp ona hücum etmesinden temelden ayrılır. Eğer bu suçlama geleneksel okulun İsa'nın[a.s.] "Birçoğu davet edilir, fakat birkaçı seçilir" sözünü kabul etmesinden dolayı yapılıyorsa, evet bu okul seçkincidir. Bu okul, herkesin herşeyi bilemeyeceğini vurgularken tüm dinî mertebelerin değerli ve semavî olduğunu, yani dini kendi tabiat ve vazifelerine göre izleyen herkesin kurtuluşa ereceğini iddia eder. Dahası bu okul, Allah'a[c.c] davet edilme ve nihayette O'na ulaşma imkânı konusunda bütün insanların insan olmaları hasebiyle eşit olduğunu, çünkü bu eşitlik olmaksızın bahsedilen hiyerarşinin zedeleneceğini ya da beşerî tip, özellik ve kabiliyet farklılığının ortadan kalkacağını ehemmiyetle belirtir. Bilginin önceliğine dayanan *philosophia perennis,* bilenler ile bilmeyenleri birbirinden ayırdığı anlamda seçkincidir; bu konuda Kur'ân–ı Kerîm "Hiç bilenler ile bilmeyenler bir olur mu?" (XXXIX.9) diye sorar ve sonra da güçlü bir şekilde hayır cevabını verir. Anlaşılması güç olan bu seçkincilik suçlamasının moda akımının dışında bazı bilginlerce yapılmasıdır; fakat o takdirde insan modern fiziğin de niye seçkinci olarak kabul

[12]Kur'ân–ı Kerîm İslâm, imân ve ihsan ayrımını yapar. Bu terimler geleneksel bağlam içerisinde bir hiyerarşiye (silsile–i meratib) işaret eder. Kur'ânî vahyi kabul eden bütün Müslümanlar müslümandır; fakat güçlü bir imana sahip olan daha az sayıdakiler mü'min'dir; ve de daha da az sayıdakiler, sonradan Sufilerle özdeşleştirilen, muhsin'dir. bkz., F. Schuon, *L'Oeil du coeur* (Paris, 1974), s. 91–94; yine bkz., S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Londra, 1989), s. 133–34.

edilmediğini merak etmektedir; çünkü bazı insanlar onu anlarken diğerleri onun öğretilerini etüd etme imkânına sahip değildir.

Philosophia perennis, dinî form ve uygulamalardaki çeşitliliğin temelini teşkil eden bir birliği, yani bizzat *philosophia perennis*'ten başka birşey olmayan ve dinlerin özünde yer alan aşkın hakikatta bulunan birliği benimser. Bütün dinler, haiz oldukları ilke ve öğretilerin ortak olmasına, bu ilkelerin uygulamalarındaki büyük benzerliğe rağmen aynı şeyi söylemezler.[13] Gelenekçi okul, bütün dinleri ortak bir paydaya indirme veya onların bazı temel öğretilerini atma pahasına onları aynı sayan duygusal ekümenizme karşıdır. Gelenekçiler, her dinî geleneğin nihaî olarak Sema'dan geldiğini kabul ederek her parçasına saygılı davranır ve kutsal olanın her tecellisinin saygıyla karşılanmasını vurgular. Bunlar, her dinin kendine ait olan manevî dehasının ve onların biricikliğinin farkında olup bu özelliklerin her dinin aşkın kaynağının ve onların İlahî Akıl'daki (Divine Intellect) nümunelerinin ispatı olduğunu belirtirler. Dahası bu özellikler, bir dinin sadece bir önceki dinin tarihsel devamı olduğunu benimseyen görüşün yanlışlığını da ispatlar.

Gelenekçilerin kastettiği birlik, formların ve zahiri yansımaların üstünde ve ötesindedir.[14] Bu okulun mensupları, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında çoğunlukla Hindistan'da görülen "dinlerin birliği" hareketine günümüz akademik bilginlerinin yönelttikleri eleştirileri kabul etmektedirler. Onların birçok akademik din bilgininden ayrıldığı yer gelenekçilerin içinde birşeyin gerçekliğinin, çoğunlukla da dinî form, ibadet ve simgelerin onun zamansal–mekânsal yönüyle sınırlı olmadığı bir geleneksel evrende nefes alıyor olmalarıdır. Bu evrende her for-

[13] W.N. Perry'nin *The Treasury of Traditional Wisdom* adlı eseri bu hakikatın büyük bir kanıtıdır.

[14] Bu nedenledir ki, bu okulun dinlerarası ilişkiler üzerine olan en önemli kitabının, yani Schuon'un *The Transcendent Unity of Religions* adlı eserinin ismi Fransızca orijinalinde "de l'unité des religions" değil de "De l'unité transcendante des religions"dır.

mun bir özü vardır; her fenomen (görüngü) bir numen ile ilişkilidir; her âraz bir cevherden sudur eder. Latin Ortaçağında *philosophia perennis* temsilcilerinin kullanımlarıyla yaygınlaşan geleneksel Batılı felsefe dilini kullanırsak, diyebiliriz ki, gelenekçiler dışsal form (suret) ile o formun yansıttığı öz veya form ile cevher ayrımına giderler; böylelikle bir dinin dışsal formları, onun "ârazları" olarak kabul edilir; bu ârazlar, onlardan bağımsız olan bir cevherden doğar ve tekrar ona dönerler.[15] Dinlerin nihaî birliği ancak Logos'un da ötesinde olan Yüksek Öz veya Töz (Cevher) düzeyinde bulunabilir. Bu düzey melekler âleminden belli bir dinin faaliyette olabildiği fiziksel âleme kadar bütün kozmik alanların üzerindedir. Sufilerin "Birlik (Tevhid) tektir (vahid)" demesi gibi biz de dinlerdeki çeşitliliğin temelinde yatan aşkın birliğin Tek ve Bir olduğunu söyleyebiliriz. Bu düzeyin altında her din, gözardı edilemeyecek ve yabana atılamayacak farklı nitelik ve özelliklere sahiptir.

Bununla beraber, her dinin kendi deha ve yapısında yine evrensel olan bazı özellikler görmek mümkündür. Her dinin özünde Schuon'un *religio perennis*[16] dediği şey yatmaktadır; bu terim gerçekliğin mahiyetine ilişkin bir öğretiyi ve neyin Gerçek olduğunu anlamanın yöntemini içerir. Bu öğretinin dili dinden dine göre değişir ve *sûnyatâ* ile *Yahweh* kadar farklı kavramlar ihtiva eder. Yöntem de Vedik kurban etme fiillerinden İslâm'ın günlük ibadetlerine kadar uzanan birçok yolu içerir. Fakat öğreti ve yöntemin özü ve amacı her dinde evrensel bir nitelik taşır.

Üstelik gelenekçi okul sanki *mollusk** topluyormuş gibi herhangi bir normatif ilkeye başvurmadan dinsel fenomenleri (görüngü, olay) toplayan bir tarz fenomenolojik bir yaklaşımda tüm din-

[15]bkz., F. Schuon, *Formes et substances dans les religions.*

[16]Gerçekten onun yakın zamanda çıkmış bir eserinin ismi *Sur les traces de la religion pérenne* (çev. onun *Survey of Metaphysics and Esoterism*'inde)'dir; ayrıca bkz., onun "Religio Perennis", *Light on the Ancient World* adlı eserde, çev. Lord Northbourne (Londra, 1965), s. 136–44.

*Yumuşakçalar sınıfından bir hayvan (Mütercim).

leri yanyana koymaz. *Philosophia perennis*'in sağladığı bilgiye dayanan geleneksel okul İlahî tecellinin dereceleri, peygamberliğin çeşitli derece ve düzeyleri, büyük ve küçük Semavî rahmetler, hatta tek bir din içindeki küçük ve büyük yollar arasındaki farkı gözönüne alır. O, normatif bir boyuta sahip olup, dinleri hakikatten başka birşey olmayan bir hakikatin ışığında inceler; bunu da öznelciliğe (subjektivizm) düşmeden yapar. Tam tersine yalnız bu hakikat bir bilgini öznelcilik hapishanesinden kurtarıp, döneminin heveslerini aşmasını sağlar; çünkü bu hakikat tabiatı itibarıyla fert–üstü olup aynı anda hem ezelî, hem de evrensel olan bir *sophia*'dır.

Philosophia perennis'te mündemiç olan bu hakikatın ışığı altında gelenekçi okul bu ya da şu dinî ekoldeki doğruluk (truth) ve yanlışlıktan ve büyük hakikat ve küçük hakikattan bahsedebilir.Ayrıca bu hakikatın mevcudiyeti; bu okulun bir tarafta dar bir dogmatizme düşmeden, öbür tarafta hakikattan bihaber olmadan —ki bu iki tavır modern dünyada çoğu dinî manzaraya hâkimdir— belli bir dinî fenomeni değerlendirmelerinin ve sahih ya da sahte dinlerden bahsetmelerinin sebebidir.

Philosophia perennis'teki haliyle hakikatin bizzat kendisine dayanan bu okul, sadece din ve sahte–din ile İlahi İlke'nin farklı tecelli tipleri arasında bir ayırım yapmaz, fakat aynı zamanda dinî hakikatı izafîleştirmeden öğretilerinin anlamını açığa çıkarmak amacıyla her dinî evrene diğer dinlerle karşılaştırmalı olarak ezelî *sophia*'nın ışığında nüfuz eder. Geleneksel fizik ve dinî sınırların ortadan kalktığı bir dünyada bugün insanın en büyük sorunlarından biri de insanın kendi dininin mutlak olduğu inancını kaybetmeden —ki bu, dinî hayatın olmazsa olmaz şartı olup dinin Mutlak'tan geldiği gerçeğini yansıtır— diğer dinleri objektif olarak nasıl inceleyeceği meselesidir.

Geleneksel okul, dinî çalışmalara dinî olarak yaklaşıp modern akademik dinî çalışmaların çoğunu nitelendiren her türlü izafîliğe karşı çıkar; bununla birlikte aynı zamanda Hakikat'ın belli bir tecellisini Hakikat'ın kendisi olarak kabul eden dar görüşlü hakikat

anlayışını da reddeder. Bu okul, bir totoloji olduğu için doğruluğu aşîkar olması gereken, fakat çoğunlukla unutulan ‘ancak Mutlak mutlaktır’ ilkesini ehemmiyetle vurgular. Bu ilkenin dışında herşey izafîdir. Yine Schuon’un büyük katkılarıyla geliştirilen ve görünürde çelişkili olmasına rağmen aslında metafiziksel bir anlamı haiz olan anahtar bir kavram daha vardır ki, o da ‘izafî mutlak’ kavramıdır. Bizim güneş sistemimizde güneş bir tane olmasına ve mutlak gibi görünmesine rağmen, aslında o, galaksiler açısından bakıldığında birçok güneşten sadece biridir. Diğer çeşitli dinî evrenlerin ‘varoluşsal’ bilinci olarak başka güneşlerin insanın normal ve doğal durumuna aykırı olan yollarla keşfedilmesi *bizim* güneşimizi *bizim* olmaktan çıkarmaz. Bizin güneş sistemimizin merkezi olan güneşimiz dünyamıza hayat veren güneştir; ayrıca o, sıcaklığıyla canlandığımız ve ışığıyla aydınlandığımız bir güneş olarak İlahî Aklın (Divine Intellect) simgesidir.

Benzer bir şekilde her dinî evrende kelam (logos), peygamber, kutsal kitap, *avatar* veya bazı diğer doğrudan ilâhî tecelliler ya da O’nun Kelamı’nın elçisi ve onun ‘beşerî alıcısı’ ile beraber —bu ister Kur’ân’ın Arapça lisanı olsun, ister İsa[a.s.]’nın bedeni olsun— özel bir mesaj, hep vahiyle oluşturulan bir dinî evren için ‘mutlak’tır. Fakat bununla beraber ancak mutlak mutlaktır. Bu tecelliler izafî olarak mutlaktır.[17] Her dinî evrendeki vahyedilmiş yasalar, kutsallaştırılmış simgeler, geleneksel otoritelerce takdis edilmiş öğretiler, dini canlı kılan bereket ve rahmet, hep bu dinî dünya içerisinde mutlaktır; tabiî bundan kendinde şey olarak mutlakı anlamamak lazım. Her dinin özünde “Ben” diye yankılanan Allah[c.c.] vardır. Ben diyebilen sadece tek bir Yüksek Benlik vardır; fakat aynı anda hem bir, hem de çok olan ve her dinin kendi kurucusu ile bir saydığı Kelâm’ın birçok kozmik, hatta metakozmik (evrenüstü) yansıması vardır. Celaleddin–i Rûmî’nin Müslüman bir bilge olarak dediği gibi:

[17]Diyebiliriz ki en yüksek metafiziksel düzeyde Varlık–Ötesi veya Varlık–Üstü Mutlak’tır ve Bizzat Varlık da ‘izafî mutlak’tır.

Yüz sayısına ulaşıldığında orada doksan da vardır.
Ahmed ismi (İslâm'ın Peygamberi) bütün peygamberlerin ismidir.

Geleneksel okul her dinin ahlâkbilimini, kelâmını, mistisizmini (tasavvuf) veya sanatını onun ilahi kaynağının mutlaklığının ışığı altında inceler; bunu da Mutlak'ın diğer tecellilerini veya zaman içindeki herşeyin mutlaka geçireceği değişim ve dönüşüm imkânını inkâr etmeden yapar. Bu okul dinî hakikatı onun tarihsel açımlanması ile özdeşleştirmez. Her din kendi semavî modelinde mevcut olan birtakım ilkesel imkânlara sahiptir. Bu imkânlar tarihsel süreçte, önceden tayin edildiği gibi geçici olan bir beşerî zeminde ve tabiî sözkonusu dinin beşerî unsurlarını kapsayan bir ortamda gerçekleşir ve açımlanır. Her dinî fenomen, başka herhangi bir kategoriye indirgenemeyen dinî karakterli bir fenomen olduğu gibi aynı zamanda o tam anlamını ancak onun tarihsel açımlanmasıyla beraber model olarak geleneğin gerçekliğinin ışığı altında kazanır. Dolayısıyla, her dinin bütün imkânları beşer tarihinin belli bir anında gerçeklik kazanmış olmazlar. Dinler gerilerler, hatta dünyevî işlerinin bitmesi anlamında ölebilirler de. Fakat aynı şekilde, onların dünyevî tecellisi ile semavî kaynağı arasındaki bağ tesis edildiğinde yeniden canlandırılabilirler. Gelenekçi okul için aslolan hangi dinin "daha iyi" olduğu sorusu değildir; çünkü bütün sahih dinler aynı Kaynak'tan gelirler, fakat fiilî açıdan bakıldığında tarihin belli bir döneminde bir dinin ne tür imkânlarının mevcut olduğu, kişinin pratikte neyi izleyeceği ve belli tarihsel bir devirde neyin gerçekte artık mevcut olmadığı sorusu onlar için önemlidir.[18]

[18]Bu makalenin sınırlarını aşsa da dinlerin uygulanmasına ilişkin önemli meseleyle ilgili olarak şunu vurgulamalıyız ki, gelenekçi okul için dini incelemenin amacı bir geleneğe ve dinin uygulamasına katılmaktır. Öbür türlü dinî çalışmaların bir faydası olmaz, tıpkı hiç müzik yapmayan, hatta hiç gerçek müzik duymamış birinin müzik notalarını incelemesi gibi. Uygulamayla ilgili olarak *Philosophia perennis* mensupları evvela ısrarla derler ki, bir kişi ancak bir dini uygulayabilir; çünkü bu

Philosophia perennis mensuplarının din alanı içerisinde ele aldığı konuların kapsamı çok geniş olup hep derinlemesine ve elzem olanla ilişkisi içerisinde incelenir. Bu okulun yaptığı çalışmalar, Hıristiyanlığın en ince yönlerinden Jodo–Shin Budizm'e, eski Mısır dininden günümüzdeki İslâm'a kadar birçok konuyu kapsamına almıştır. Tibet Budizmi ve İbn Arabî'nin tasavvuf ekolü gibi büyük dinî çalışma konuları modern Batıda tam anlamıyla ilk olarak gelenekçiler tarafından ele alınmıştır.[19] Genelde kutsal Doğu sanatının, özelde ise Hindu ve Budist sanatının anlamına ilk olarak gelenekçi okulun önde gelen isimlerinden A.K. Coomaraswamy dikkat çekmiştir. Öte yandan İslâm ve Hıristiyan ruhanîliğinin (ma-nevîyatının) çok yönlü uyumunu Schuon'un eserlerindeki gibi enine boyuna işleyen başka bir eser yoktur. Bu okul tarafından irdelenen dinî konular, metafizik ve kozmolojiden bunlarla özellikle ilişkili olan kutsal sanata, geleneksel psikoloji ve antropolojiden etik (ahlâkbilim) ve toplumsal yapıya kadar —çünkü kişi Formsuz Olan'a ancak kutsal form vasıtasıyla ulaşabilir— uzanır.[20]

Bu okulun mensupları ilmî çalışmanın ehemmiyeti üzerinde dururlar; Coomaraswamy gibi bazıları en büyük bilginler arasında yer almıştır. Bu ekole bağlı bilginler filolojik düşüncelere ve tarihsel olgulara dikkatlerini yoğunlaştırmalarına rağmen, onlar ne filolojisttir, ne de herhangi bir tarihselciliğin kölesidirler. Onlar tarihîlik ile tarihselciliği birbirinden ayırır ve birçok modern bilginin örtülü olarak kabul ettiği kılavuzu takip etmezler; çünkü bu modern

okul uygulama alanında her çeşit dinî eklektisizm (seçmecilik) ve sinkretisizme (birleştirmecilik) karşıdır. İkinci olarak, onlar tekrarla derler ki, bugün diğer dinlere ilişkin ilmî çalışmalar zorunluluk halini almış olmasına rağmen tek bir dinin uygulanması zorunlu ve yeterlidir; çünkü Schuon'un dediği gibi bir dini tamamen yaşamak demek bütün dinleri yaşamak demektir.

[19]Kafamızda M. Pallis'in *Peaks and Lamas*'ı ve İbn Arabî'nin *La Sagesses de prophètes*'i (Fususu'l–Hikem), (T. Burckhardt tarafından notlandırılmış ve çevrilmiştir) vardır.

[20]Kutsal sanat üzerine en vâzıh sayfalardan bazıları Coomaraswamy ve Schuon'un eserlerinde bulunabilir; T. Burckhardt'ın eserleri ise İslâm sanatının manevî önemini Batıya tamamıyla tanıtan ilk eserlerdir.

bilginlere göre insanın fiziksel veya arkeolojik ve tarihsel kayıtlarda görmediği şeyler var değildir. Buna karşılık gelenekçilerin yaklaşımı ise metafizikseldir. Onlar ilkelerden bu ilkelerin uygulamalarına giderler; fakat onların dinî çalışmaları başka kavramsal çerçeve ve araştırma yöntemleriyle çalışan akademik bilginlerinkinden ilmî olarak daha az doğru veya daha az mantıklı değildir. Gerçekten şunu söyleyebiliriz ki, mantıksal doğruluk açısından bakıldığında, çok az akademik çalışma, büyük üstadları aynı anda metafizikçi, ilâhiyatçı, mantıkçı ve bilgin olan gelenekçi okulun çalışmaları ile boy ölçüşebilir.

Bu niteliklerin birleşimi, hiçbir yerde Schuon'un eserlerinde olduğu kadar açıkça gözlenemez. Şunu belirtmeliyiz ki, din alanında bu okulun en büyük ismi hiç şüphesiz Schuon'dır. Onun çalışmalarında geleneksel Hıristiyan ilâhiyatı, şiirsel duyarlılık ve keskin mantık anlamında mükemmel bir metafiziksel vukufiyet ve 'teolojik alâka' birleşimini, yani nesnel hakikat kaygısını ve bütün dinlerin ortak olarak ilgi alanına giren İlâhî Mesajın alıcısı olan o ölümsüz varlık sevgisi ve merhametini bulmak mümkündür.[21] Geleneksel yazarlar arasında *philosophia perennis* anlayışıyla dinin izahını bu kadar geniş ve kapsamlı yapan özellikle Schuon'dır. Bunlara ek olarak Schuon, *anthrôpos*'un manevî (ruhanî) önemi ve dinî yaşantı ve düşüncenin bazı veçhelerinde onun "beşerî marjin" dediği şeyin rolünü inceler —ki bu ancak alıcı olan beşerin tabiatı ve insan nefsinin belirsizlikleri konusunda kapsamlı bir anlayış ile anlaşılabilir veya açıklanabilir.[22]

[21]Onun eserleri ve eserlerinin önemi üzerine bkz., H. Smith'in Schuon'ın *The Transcendent Unity of Religions* adlı eserine yazdığı giriş; ve Nasr'ın *The Essential Writings of Frithjof Schuon* adlı eserinin giriş bölümü. Schuon'un tam bir bibliyografyası ise şurada bulunabilir: S. H. Nasr ve W. Stoddart (eds), *Religion of the Heart —Essays presented to Frithjof Schuon on His Eightieth Birthday* (Washington, D.C., 1991).

[22]Schuon'ın manevî antropolojisinin bir sentezi için bkz., onun *From the Divine to the Human*, s. 75 ff. 'İnsanın Sınırı' meselesiyle ilgili olarak bkz., "La marge humaine", Schuon'un *Forme et substance dans les religions*, s. 185 ff. adlı eserinin

Gelenekçi okul birçok şeyi kapsayıp dinin çok sayıda veçhesiyle ilgilendiği için şöyle bir soru sorulabilir: Bu okul akademik çevrelerde niye az biliniyor? Niye kitapları çıktığından elli veya altmış yıl sonra hâlâ düzenli olarak basılan Guénon'un bulunduğu Fransa'da üniversite çevreleri bu bilgini hemen hemen görmezden gelmekte ve bu planlı görmezden gelme suçunun işlenmediği diğer ülkelerde neden durum daha iyi değildir? Bunun sebebi bizzat *philosophia perennis*'in tabiatında aranmalıdır. Onu takip etmeyi kabul etmek demek, sadece bilginin zihinsel olarak bağlanmasını değil, fakat aynı zamanda onun tüm benliğiyle bağlanmasını gerektirir. O, Hıristiyan, Yahudi, Müslüman olarak kendi dinlerinin perspektifiyle konuşanlar hariç birçok bilginin vermek istediğinden daha fazla birşey olan tam bir katılımı öngörür. Fakat dinî çalışmalar yapan akademik dünyada böyle bir tam katılım çok kolay görülmez. Gelenekçi okul için dinin ve dinlerin etüdü de bizzat dinî bir faaliyettir ve dinî bir öneme sahiptir. Bu noktada bunlar, hayatını dinî çalışmaya adayan az sayıda akademik bilginin, örneğin W.C. Smith ve H Corbin'in çalışmalarına katılır. Gelenekçiler için tıpkı bu küçük akademik bilgin çevresi gibi, dinî çalışma, ancak kendisi dinî açıdan önemli olduğu zaman anlamlı olabilir. Ve gerçekten onların incelemeleri dinî açıdan önemli ve çoğunlukla nihaî ilgileri olanlar için de "rahatsız edicidir". Bu yüzden, tam bağlılık isteyen gelenekçi okulun cezbettiği bilgin sayısı çok azdır.

Bununla beraber, ilâhiyat ve dinin yüksek denizlerinin diğer çağdaş haritalarının gemileri güçsüzleştirici ve öldürücü kasırgaya ve moda olan "izm"lere sürüklemesi dolayısıyla, onların dinin bellibaşlı özelliklerini açıklama veya mukayeseli dinî çalışmalar alanında hiç değilse saf teorik ciddî bir istikamet sağlama çabaları sonuç vermedikçe, *philosophia perennis* mensuplarının öğretileri giderek akademik dünyada, özellikle dinî çalışmalar alanında diğer yerlere nazaran akademik olarak daha açık olan Amerika ve Büyük

içerisinde; ayrıca şu eserlerde bu bölüm tekrar basılmıştır; *In the Face of the Absolute*, s. 65–105; ve *Esoterism as Principle and as Way*, ikinci kısım.

Britanya'da daha çok bilginin dikkatini çekmektedir. Geçmiş yıllarda iyi tanınan bazı din bilginlerinin geleneksel bakış açısını kabul etmelerinin[23] yanında, diğer önemli bilginler de, gittikçe bu okula dikkatini yöneltmiştir; en azından ciddiye alınması gereken dinî çalışma okullarından biri olarak.[24]

Bu okula olan ilgi, ekümenizme gittikçe artan bir derecede ihtiyaç duyuldukça büyümeye devam edecektir; buna karşılık mevcut ekümenizmin çoğu, dinî isteği düşürmekte ve her anlayışı aşan İlâhî Barış'ı bırakıp dünyevî barışı dinin amacı haline getirmek sûretiyle İlâhî Mesajı sulandırmaktadır. *Philosophia perennis* bağlıları gerçekten sadece batınî olabilen sahih bir ekümenizmi mümkün kılan bir sürecin haritasını yapmaktadırlar; çünkü Schuon'un diliyle söylersek, dinî âhenk ancak "İlahî Stratosfer"de elde edilebilir; beşerî atmosferde değil. Bugün birçok kişi onu İlahî Stratosferi beşerî atmosfere indirgeme pahasına da olsa, burada aramaktadır.

Modern Hinduizm'in neo–Vedantik kolundan devşirilmiş modern bir bid'at olmaktan uzak olan geleneksel okul kendini eski ve kutsal hikmete dayandırır. Bu hikmet Batıda bazen *philosophia priscorium* adını alırken, Hinduizm'de *sanâtana dharma*, İslâm'da *el-hikmetü'l-hâlide*, Farsça'da *Câvidân-hirad* olarak adlandırılmıştır. *Philosophia perennis* daima varolmuştur. Bu okul mensuplarının yaptığı şey ise bugün modern insanın yolunu kapatmış olan kapıları açmak amacıyla onun kalıcı olan cevherinden birtakım anahtarlar meydana getirmektir. Modern seküler dünya bağlamında dinin incelenmesinden ve dinlerin birbirleriyle olan

[23]Aklımıza şu isimler geliyor: J. E. Brown, V. Danner, H. Smith ve J. Cutsinger Amerika'da, P. Moore ve F. Whaling de Büyük Britanya'da.

[24]Örneğin, yakında yayınlanmış bir çalışmada Kanadalı bir ilâhîyatçı ve din bilgini olan P. J. Cahill şöyle demektedir: "Belki de dinin birlik ve çeşitliliğini açıklayan ve koruyan en etkileyici kuram Frithjof Schuon'unkidir... Eğer Schuon'un iddiasını kabul edersek [illegible]ki bildiğim kuramlardan daha anlamlıdır— o vakit farklı dinlerde gördü[illegible]üz şeylerin aşkına işaret eden dini bir niyeti az ya da çok ifade eden simges[illegible]olduğu ortaya çıkar." *Mended Speech* (New York, 1982), s. 88 ve 93.

ilişkileri açısından ele alınmalarından ortaya çıkmış olan sorunlara bunların önerdikleri çözümler, günümüzün dinî çalışmalarının dinsel önemiyle ilgilenen herkes tarafından ciddiyetle ele alınmaya lâyıktırlar. Onların görüşleri, ruhun beşer âleminde çokluk olarak yansıyışına ve gerçek cevherleri dinin ezelden beri ilgilendiği gerçeklerden —bu gerçekler vardır ve insanoğlu yeryüzünde yaşadığı ve nefes aldığı müddetçe de varolacaktır— biçimlenen varlıklar olarak kadın ve erkeklerin mahiyet ve kaderine ilgi duyan herkes için önemlidir.

KISIM

III



Bilim: geleneksel ve modern

6

Batı bilimi ve Asya kültürleri

Benliği (the Self) ne kadar açık bir şekilde bilen o kadar çok tecelli eder. O, bütün bitki, ağaç ve hayvanlarda tecelli eder; bitki ve ağaçlarda sadece plazma olmasına rağmen, hayvanlarda istidât vardır. Bu yüzden onlarda Benlik daha çok tecelli eder. Fakat insanlarda benlik daha da aşikârdır; çünkü ilâhî lutfa o daha çok sahiptir; çünkü o, bildiklerini dile getirebilir; onları görebilir. Ve yine çünkü o yarını görecek bir basirete sahip olup neyin olağan (sıradan, dünyevi), neyin olağan olmadığını bilir. O, ölümlü olanda ölümsüzlüğü arar. Fakat diğerlerini, yani hayvanları birbirinden ayıran onların açlık ve susuzluklarıdır.

—Aitareya Âranyaka 2.3.2.

GELENEKSEL BİLİMLER, Mısırlılardan Aztek ve Mayalara kadar insanın bildiği tüm geleneksel medeniyetlerde neşv ü nema bulmuşlardır; fakat hiç değilse bugüne kadar varlığını kısmen koruyabilmiş geleneksel bilimlerin daha geliş-

kin formülasyonları çoğunlukla Hint ve İslâm medeniyetleri gibi Doğu medeniyetlerinde mevcut olduğundan onların Batılı bilimle ilişkisini incelemek için bu dünyalara dönmek daha doğru olur. Evrensel ölçekte bir hâkimiyet iddiasında ve aslında hemen hemen bu hâkimiyeti elde etmiş olan seküler bilime karşı kutsal bilimin bir yeniden dirilişi gerçekleşecekse Batılı bilim ile geleneksel ve kutsal olanın ana hazinesi olma durumunu bugüne dek sürdüren Doğu kültürleri arasındaki ilişkiyi irdelemek mecburiyeti vardır. Aynı şekilde hemen hemen tüm Asya ve diğer Batılı olmayan ülkelerin taklide çalıştığı ve bunda farklı derecelerde başarılı olduğu, fakat bu bilimlerin gözü kapalı bir şekilde kabul ve tatbikinin onların milyonlarca yıldır kendi fikrî ve manevî kalelerinde üretip büyüttükleri geleneksel kültürleri ve kutsal bilimleri için ne tür sonuçlara yol açacağını düşünmedikleri Batı biliminin mahiyetini çok kapsamlı bir şekilde irdeleme zorunluluğu vardır.

Günümüzde gittikçe daha çok kişi şunun bilincine varmaktadır ki, daha birkaç onyıl öncesine kadar tamamiyle Batının olan, fakat şimdi artık diğer ülkelere de sıçramış bulunan modern bilimin uygulamaları doğrudan veya dolaylı olarak beklenmedik çevresel felaketlere neden olmuş ve hatta doğal düzenin tümden bir yokoluş olasılığını dahi gündeme getirmiştir. Ve yine birçok insan farketmektedir ki, Batılı bilimin bugün bu bilimi ve ona dayalı teknolojiyi kabulle meşgul olan Doğu kültürleriyle olan ilişkisini yeniden incelemek bir zorunluluk halini almıştır.[1] Tabii birçok kişi diyecektir ki, Batı bilimi sadece Batının malı olmayıp kaynağını büyük oranda İslâm, Yunan ve Hint bilimlerinden almıştır. Şüphesiz yine diyecekler ki, Doğu kültürleri arasında onları tek bir grup olarak sınıflandıracak veya onların tek bir bakış açısını temsil ettiğini düşünecek kadar ne yeterli form âhengi, ne de yeterli içerik uyumu mevcuttur.

[1]Bu makalede ve esasında bütün kitap boyunca Doğuludan kastımız özellikle —aralarındaki birçok alt bölünmelerle beraber— Uzak Doğu, Hint ve İslâm dünyalarıdır.

Mevcut tartışmanın sınırları içerisinde bu iddialara şu sözlerle cevap verilebilir: Batı bilimi tabiî ki önce İslâm, sonra da Yunan–Makedon, Hint, eski İran, Mezopotamya ve Mısır bilimleriyle ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Fakat Rönesans dönemi boyunca ve özellikle de onyedinci yüzyıl Bilim Devriminde bu bilimsel mirasın içeriğine yeni ve yabancı bir "form" veya paradigma empoze edildi; bu "form", önde gelen bazı düşünürlerin kozmik düzenin kutsal niteliğini kabul eden görüşü canlı tutma çabalarına karşın Rönesans adı verilen kapsamlı gelişmenin yol açtığı çağın antropomorfik (insanbiçimci) ve akılcı düşüncesinin doğrudan bir sonucudur.[2] Bu yeni "form" o dönemden bu yana tek bir gerçeklik düzeyiyle sınırlı kalmış ve daha yüksek varlık düzeylerine ve bilinç durumlarına ulaşma imkânına kapalı kalmış tek yanlı ve bütüncül bir bilim ile sonuçlanmıştır. Bu bilim, en uzak uzay noktaları veya insan ruhunun en derin yerleriyle ilgilense bile, yine de tamamen dünyevi ve "dışsal"dır.[3]

Dolayısıyla ele aldığımız bilimin nesnel kutbu insanı kuşatmış olan tabiî dünyanın psiko–fiziksel yapısının ötesine geçememekte; ve öznel kutbu da saf antropomorfik (insanbiçimci) bir tarzda anlaşılan ve Aklın (Intellect) nurundan tamamen kopuk olan beşer usunu aşamamaktadır. İnsandan tümden yalıtılmış bir evrende işlev gören bu bilim hâlâ tamamen beşerî bir eşya anlayışına bağlı olmasına karşın, bakış açısı ve *Weltanschauung* itibariyle Hint ve İslâm gibi büyük Doğu geleneklerine ait bilimlerden tamamen farklıdır; ve bu yüzden de Doğu kültürleriyle olan ilişkisi açısından tartışılmaya muhtaçtır.

[2]bkz., Nasr, *Man and Nature–The Spiritual Crisis of Modern Man* (Londra, 1989), hususen 2. bölüm, s. 51ff.

[3]Daha önce ifade edildiği gibi, bugün artık bu hemen hemen beş asır süren paradigmanın çöküş işaretleri görülmekte ve birtakım fizikçi ve bilim felsefecisi yeni bir paradigma değişikliğinden söz etmektedirler; fakat böyle büyük bir değişim, Rönesans süresince tedricen doğan ve onyedinci yüzyılda Descartes, Galileo, Newton ve diğerlerince kategorik olarak formüle edilen bir dünya görüşüne hâlâ bağlı olan Batı biliminin büyük kısmı içerisinde daha meydana gelmemiştir.

Doğu kültürleri arasında mevcut olan farklılıklara gelince, diyebiliriz ki, bu kültürlerin ciddi bir talebesinin bu noktayı inkâr etmesi oldukça zordur. Fakat Doğu kültürlerini birleştiren ögeler, özellikle de onların Batı bilimi ve onun uygulamalarıyla karşılaşması bağlamında görüldüğünde, tüm Asya'yı ve Afrika'nın çoğunluğunu kapsayan ve hatta onun da ötesine geçen bir Doğuya derin anlamda ait olan unsurlardır. Bu unsurların en önemlisi tabiî ki en geniş anlamında din veya geleneksel yazarların kullandığı anlamda gelenektir. Son yarım yüzyıldır Doğuda ve Batıda bu terimi kullananlar arasında A. K. Coomaraswamy, R. Guénon ve özellikle F. Schuon'u sayabiliriz. İster en evrensel şekliyle İslâm'da bulunan tektanrıcılık biçiminde, ister eski İran dinlerinde bulunan kozmik ikicilik (dualism) şeklinde, ister Hinduizm'de olduğu gibi derinliklerinde nihai İlke'nin ikici olmayan tabiatına dayanan engin metafiziği barındıran bir çoktanrıcılık biçiminde, ya da ister Budizm'de olduğu gibi beşerî ve ilâhî olmayan bir Tanrısallık anlayışıyla ilişkili olan bir yöntem biçiminde olsun, tüm Doğu gelenekleri gerçekliğin hiyerarşik mahiyete sahip olduğuna, mânânın maddeye hâkim olduğuna, insan kaderinin doğal ve kozmik çevreninkinden ayrılamayacağına, bilginin birliğine ve dolayısıyla herşeyin birbiriyle ilişkili olduğuna işaret etmişlerdir. Bunlar ve farklı Doğu geleneklerinin diğer birçok öğretisi Doğu kültürlerinin metafiziksel yönünü içermekte olup, bu kültürler arasında birlik tesis edici bağlar hükmündedir.[4] Fakat Batılı bilimin ve onun uygulamalarının Asya ülkelerinde teknoloji biçiminde hızlanarak yayılmasının bir sonucu olarak bizzat Doğuluların açıkça meydana okuduğu öğretiler de yine bu öğretilerdir.

Tabiî modern bilim ile din veya maneviyat arasındaki tartışma

[4]Bu kitabın önceki kısmındaki tartışmalar, burada tartışılan Doğu kültürleri içerisinde formların çeşitliliğinin ötesinde birleştirici ilkeleri görmenin anahtarını sunmaktadır. Gerçekten dinî ve geleneksel formların çeşitliliğini *philosophia perennis* açısından anlamanın bizzat kendisi kutsal bir bilimdir ve farklı geleneksel medeniyetlerde geliştirilen bilimlerin karşılıklı ilişkisini anlamak için bu anlayış gereklidir.

yeni değildir. Batıda teoloji ile bilim arasındaki "savaş" üzerine ciltlerce kitap yazılmıştır. Bir yüzyılı aşkın bir süredir Doğuda da hemen hemen her gelenekten çok sayıda kişi bilim ile dini uzlaştırmaya çalışmıştır; bunu da genellikle Sankara'lar, Nâgârjuna'lar, İbn Sina'lar ve Menciuse'ler yetiştiren geleneklerin haysiyetine yakışmayacak bir duygusal iyimserlik ve fikrî yetersizlik ile yapmaya çalışmışlardır. Gerçekten örneğin evrim kuramı gibi sahte bilimsel teoriler bazı durumlarda bizzat dinin alanına girerler. Bazı kişiler de bu teorileri Doğu geleneklerinin mevcut metafiziksel ve manevî (ruhsal, spiritual) öğretileriyle uzlaştırmaya çalışmışlardır; fakat sonuç tam bir felaket olmuştur.[5]

Batılı bilim ile Doğu kültürlerinin karşılaşması ve bu mesele üzerindeki tartışma da kesinlikle yeni değildir.[6] Aslında zaten bu karşılaşma sözkonusu kültürlerin bünyesinde büyük değişikliklere yol açmış bulunmaktadır. Fakat bu modası geçmiş tartışmayı yenilemek ve tarihin bu önemli devresinde kültürlerinin gelecekleriyle ciddi olarak ilgilenen Doğudaki insanlar yararına ilgi uyandırmak maksadıyla birkaç yıl önce bu tarihsel safhaya bazı yeni etkenler katıldı. Doğu maneviyatı ile Batılı bilim ve teknolojiyi sentezleme —buna göre, her ikisinin yardımıyla yeryüzünde bir gecede cennet kurulacaktı— günleri geride kaldı. Şehirlerimizin havası öylesine kirlenebilir ki, bu, sadece Yoga'ya göre derin nefes alıp vererek çevrenin yıkımına duyarsız kalmamıza izin vermeyebilir; çünkü bu nefes alıp verme işi bile bedenin maddî ve manevî işlevlerini yapabilmesi için gerekli enerjiyi sağladığı bir miktar temiz hava gerektirir.

Yeryüzünde bugünkü manzaraya yapılan bir bakış, durumun gerçekten de bu yönde değiştiğini açıkça gösterir. Kişi sadece bir veya iki nesil önceki dünya fikir iklimini araştırdığında görecektir

[5]bkz., Nasr, *Knowledge and the Sacred.* yedinci bölüm, s. 221ff.; ve O. Bakar (ed.), *Critique of Evolutionary Theory* (Kuala Lumpur, 1987).

[6]Bu tartışmalarda genelde gözden kaçırılan şey gelecek bölümde ele alacağımız Batılı olmayan ve Doğulu geleneksel bilimlerdir.

ki, Batıda yalnızca birkaç hayalperest modern dünyanın derin bunalımını ve eğer modern insan sahip olduğu modern kültürün temel varsayımlarını değiştirmez ise kaçınılmaz bir felaketin olacağını önceden görmüştür. 1927'de R. Guénon *Modern Dünyanın Bunalımı* adlı eserinde modern dünyayı amansızca eleştirdiğinde çok sert ve aşırı kötümser olduğu gerekçesiyle saldırıya uğramıştı.[7] Benzer bir biçimde, yarım yüzyıl önce T. S. Eliot gibi bir şair *J. Alfred Prufrock'un Aşk Şarkısı* adlı eserinde modern şehir yaşamının karanlık arkaplanını "bir masada uyutulmuş hasta" olarak nitelendirmiş ve ayrıca *Boş İnsanlar* adlı eserinde de seküler ve modern insanla ilgili olarak şöyle konuşmuştur:

Biz boş insanlarız
Biz tıkız insanlarız
Birbirine dayanan
Saman dolu kafalar. Yazık!
Seslerimiz kurudur.
Birbirimize fısıldadığımız zaman sesimiz
Asude ve anlamsızdır.
Kuru çalılıklardaki rüzgar gibi
Ya da kırık camlarda gezinen fareler gibi
Kuru mahzenlerimizde formsuz şekil, renksiz gölge
Felç olmuş güç ve hareketsiz mimik vardır.

Fakat onun sözleri de eşyanın durumunun bir ifadesi olarak değil de, çok duygusal bir şairin zihnî meyveleri olarak görüldü. Batılı insanların kahir ekseriyeti modern bilim ve onun uygulamalarının çıkması muhtemel her sorunun çözümünün anahtarını kendinde taşıdığından emin idiler.

Bugün ise Batıda yepyeni bir duruma şahit olmaktayız. Birçok fizikçi Tao–Te–Ching ve Upanişadlar gibi Doğulu hikmet eserlerini incelemekte ve en iyi üniversitelerde okuyan genç öğrenciler

[7]Çev. M. Pallis ve R. Nicholson (Londra, 1962).

Meksikalı bir *brujo*'nun görüşlerinden tutun da Asya'da asırlardan beri peygamberler ve bu gibi zâtlarca insanlara ulaştırılan ezeli hakikatleri içeren sayfalara kadar, her yerde araştırma yapmaktadırlar. Hatta Doğu geleneklerinin manevî öğretilerinin yayılmasını bir kenara bırakalım, Doğunun kozmolojik ilimlerini yeniden hayata döndürmek amacıyla, gruplar ve topluluklar oluşturulmaktadır. Dahası kıyamet tellalları ve felâket kahinleri her köşede, bırakın hallusinasyon (sanrı) gören deliler olarak görülmeyi, akıllılar tarafından, olayların mâkul yorumcuları olarak kabul edilmektedir. Gerçekten bugün Batıdaki tehlike, Asya'nın manevî kültürlerinin görmezlikten gelinmesi değil, fakat güç veya zenginlik açlıklarını gidermek amacıyla kendi kültürlerinin en kutsal hazinelerinin ırzına geçmek isteyen şarlatanların elinde gayrimeşru formlar şekline getirilip dünyevîleştirilmeleridir.

Belirtmeye bile gerek yok ki, Batıda Doğunun maneviyatı olarak takdim edilen herşey yanlış değildir; bundan uzaktır. Gerçekten bu çağın en önemli olaylarından biri de sahih metafiziksel ve manevi bir öğretinin asırlar boyunca Batı tarafından ihmal ve reddinden sonra tekrar Batıda yayılmasıdır. Fakat sahih olan gizlenmektedir; en azından iyi bir basiret ve yeterli bir ferasete sahip olamayanların gözünde. Bu gizleme işi, fiziksel havanın kirlenmesini tam anlamıyla tamamlayacak bir biçimde manevî atmosferi kirletecek şekilde Doğunun hikmeti olarak sunulan saptırılmış ve kuşa çevrilmiş kalın bir sahte–bilgi perdesiyle yapılmaktadır. Bugün Doğu kültürleri, önceki nesillerin yaptığı gibi, birkaç uzmanın araştırmalarına bırakılmamakta; aksine tahsilli Batı halkının büyük çoğunluğu artık bu kültürleri gözardı etmemektedir. Bu kültürler "çok iyi biliniyorlar," fakat oldukları gibi değil; onlar, Batı halklarına, ışığında Doğu nesillerinin milyonlarca yıl yaşayıp öldüğü gerçek bir maneviyat komedisi olarak bozuk bir biçim şeklinde takdim edilmektedir.

Buna benzer şekilde Doğuda da daha önce varolan durumdan farklı bir manzara ile karşı karşıyayız. Çeşitli Asya kültürlerinin Ba-

tılılaşmış önderleri bir süre için Batılı olan herşeyi benimsemenin en azından dıştan savunur gözüktükleri kültürleri için yarattığı tehlikenin farkında olamadılar ve kendi geleneksel kültürlerinin ve herşeyden önemlisi geleneksel formların önemini ihmal ettiler. Batının şu veya bu şekildeki hâkimiyetinin doğrudan ve dolaylı sonucu olan acil toplumsal ve iktisadî sorunlarla —bunların arasında örneğin modern tıbbın nüfus patlamasındaki rolü de vardır— karşılaşan modernleşmiş çoğu Asyalı, Batılı bilim ve teknolojiyi benimsemenin acil sorunlarını çözme imkânı sağlayacağını düşünürken; öbür tarafta, bu sürece eşlik eden ecnebi dünya görüşünden ve olumsuz ahlâkî sonuçlardan kaçabileceklerini ummuşlardı. Batılı bilim ve teknolojinin bu kültürlerin hakikî yaşam tarzlarına zorla sokulması ciddiye bile alınmayacak kadar imkân dışıdır. Ne de herhangi birisi dünya çapında veya hatta evrensel boyutta bir bunalımın sadece Batı yaşam tarzının benimsenmeden doğabileceğine inanmaktadır.[8]

Entellektüel seçkinlerine Batılı bilim ve teknolojiyi yeterince öğrenme ve hiç olmazsa bu bilim ve teknolojinin yayılmasına eşlik eden istenmeyen faktörlerden kaçınma imkânı vermek amacıyla kendi geleneklerinden elde edilmiş yeterince güçlü bir kültürel ve fikrî arkaplan sağlama zahmetine katlanan Asya kültürlerinin sayısı gerçekten azdır. Böyle bir ihtimalin kendisi bile zaten sorunun ele alınış tarzından dolayı şüphelidir.[9] Ama yine de böyle bir ihtimal varolmuş olsa bile bu ihtimali gerçekleştirme yolunda hiçbir ciddi adım atılmamıştır; yapılan şey, gençleri onların modern Batı uygarlığı ve onun bilim ve teknolojisi ile olan karşılaşmasının dayattığı sorunlar ışığında eğitmek gibi, hayatî bir sorun konusunda oluş-

[8]Söylemeye bile gerek yoktur ki, bu tavırlar Batılı olmayan dünyada birçok politikacı ve bürokrat arasında hâlâ yaygındır ve kaybolması da güçtür.

[9]Bu demektir ki, bir bütün olarak Batılı teknolojiyi doğal çevrenin tahrip edilmesi ve üretim araçlarının insansızlaştırılması gibi sonuçlarına katlanmadan kabul etmek imkânsızdır. Yapılabilecek şey, daha küçük çaplarda uygulanmış, yani Hint köyleri, bazı Çin bölgeleri ya da Afganistan ve İran gibi dağ ülkelerinde muhafaza edilmiş olan modern olmayan teknoloji biçimlerini geliştirmektir.

turulan yavan bir fikir ve planlama denizinde bulunan adalar mahiyetinde yapılan birtakım istisnai girişimlerdir.

Bunun neticesi ise Batılı bilim ve teknolojinin benimsenmesini savunan evvelki neslin hayal dahi edemeyeceği ölçüde Batılı tavır ve tutumların kendi kültürlerinin içine işlemesi olmuştur; bu vâkıa, Batılılaşmış yeni nesil Doğulular arasında açıkça görülebilir. Hatta bugün Batılı gençliği simgeleyen yabancılaşma, depresyon, hiççilik (nihilizm) gibi tamamen olumsuz ve yıkıcı eğilimler birçok Doğu kültürünün sözde entelijensiyası (aydın takımı) arasında bulaşıcı hastalık derecesine ulaşmıştır. Bu tür eğilimlerin kendi millet ve kültürünün yaşamı için ne denli tehlikeli olduğunu farkeden önderlerde şimdi alarm zilleri çalmaktadır. Bunların çoğu şimdi daha önce gizlenen şeyin, yani Batılı bilim ve teknolojinin kendi kültürleri üzerindeki etkisinin mahiyetini araştırmak için kendi Şark kültüründe mevcut olan bütün fikrî görüşleri toplama ve uygulama zorunluluğunun önemini anlamaktadırlar. Bu bilinç, karanlık bir ufkun birkaç ümit verici işaretinden biridir; zira bu, insana bir gün gerçek sorunun duygusal ve sığ sözlerle geçiştirilmek yerine gerçekten görülebileceği ümidini vermektedir.

Modern bilim ile Doğu kültürleri arasındaki ilişkiyi yeniden ele almayı zorunlu kılan başka bir etken de bu bilimleri uygulayanlarda bu bilimin sahip olduğu sınırlı alanla neyi başarabileceğinin ötesinde, onun doğası gereği birçok temel sorunu çözme yeteneği konusunda bulunan güven kaybıdır. Modern bilim ve teknolojinin başarıları, oldukları gibi görüldüğünde tabiî ki dikkate değerdir. Fakat birçok asır boyunca Batılı insanın önemli bir bölümü Ortaçağ'da papazlara duydukları içten güveni bilim adamlarına ve mühendislere naklettiler. Hatta insanlığın sorunlarını çözebilme konusunda bilim adamlarına karşı bilim adamlarının kendilerine duyduğu güvenden daha fazla bir güven duyuyorlardı. Tabiî bu güven tamamen yok olmadı, fakat zayıfladığı muhakkak. Bizzat bilimlerin içerisinde bile bazı alanlarda kuramsal yapıyı yeniden düşündürecek ciddi çıkmazlar bulunmaktadır. Hatta bazıları, tıpkı

onyedinci yüzyıl bilimi, selefi Ortaçağ biliminden ne derecede farklı olduysa bugünün biliminden tamamen farklı bir bilim netice verecek bir bilimsel devrimden bahsetmektedirler.[10] Bugün anlaşıldığı şekliyle sürekli bir bilimsel ilerleme fikri artık önemli birçok beyin tarafından sorgulanmakta ve hatta bazıları onyedinci yüzyıldan beri gelen ve bugünkü şeklini almış olan bilimin yok edilmesinden ve sanat, felsefe, hatta teoloji (ilahiyat) gibi diğer şeylere geri dönme ihtimalinden söz etmektedirler; tabiî bu uzun bilim tarihinde sıkça görülen bir olgudur.

Batılı teknolojiye gelince, o da kendi başarısından kaynaklanan şüphe bulutları arasında gizlenmiştir. İnsanoğlu aya çıkıyor, fakat büyük şehirlerde yaşayan insanların geceleri ayı rahatlıkla görebilmelerini sağlayamıyor. Gittikçe daha hızlı yolculuk yapmanın vasıtaları sağlanırken günlük ihtiyaçlarını karşılamak için giderek daha uzak mesafelere yolculuk yapmaya zorlanan insanların büyük çoğunluğunun hızı kesilmektedir. Tıbbi teknoloji sayesinde ciddi hastalıkları olanlar bile geçmişten daha uzun yaşayabilirken tahrip edilen doğal çevre o uzatılmış yaşamı her gün kısaltmakta ve insanoğlunu daha önce nadiren görülen yeni hastalıklarla tehdit etmektedır.

Bu örnekler sonsuz bir biçimde çoğaltılabilir. Şunu söylemekle

[10]Bu "yeni bilim" üzerine geniş bir literatür mevcuttur; genellikle bu bilimin Doğu metafiziği ve kozmolojisinin ilkeleri ve fikirleri ile yakından ilgili olduğu düşünülür; gerçi bu konuda yazan bütün yazarlar Doğu öğretilerinin anlamını tam olarak biliyor değiller.

Çağdaş bilimin Doğu öğretileriyle olan ilişkilerini irdeleyen eserler arasında şunları sayabiliriz: F. Capra'nın meşhur kitabı *The Tao of Physics* (New York, 1977); J. Needleman, *Sense of the Cosmos* (New York, 1988); R. Ravindra, *Science and Spirit* (New York, 1991); ve G. Zukav, *The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics* (New York, 1980); M. Talbot, *Mysticism and the New Physics* (New York, 1981); ve daha yakın zamanda yayınlanmış F. Capra'nın kitabı *The Turning Point* (New York, 1987). "Implicate Order"dan bahseden tanınmış fizikçi David Bohm'un eserleri ile yeni bir doğal fizik felsefesi bizzat bu "yeni bilim" hakkında birşeyler söylemektedirler. Bu yazarın şu kitabına müracaat edebilirsiniz: *Wholeness and the Implicate Order* (Londra, 1980).

kifayet edeceğiz ki, tıpkı bilimde olduğu gibi burada da dışarıdan göze çarpan bir başarı görülmesine karşılık Batıda soft–teknoloji gibi alternatif teknoloji biçimleri aramak üzere yetenekli ve basiretli birçok insanı harakete geçirecek bir güven bunalımı mevcuttur. İnsanoğlu en azından Cennetlik durumundan ayrıldığından beri daima bir çeşit teknolojiye sahip olmuştur. Fakat modern bilimin doğrudan bir uygulaması olan modern teknoloji oldukça başka bir yapıya sahiptir. O yakın geçmişe dek hep en büyük enerjiyi kullanarak doğayı istismar etmeye çalışmıştır; bunu yaparken de doğanın niteliksel yönlerini gözardı etmiş ve bunun sonucunda hem beşerî hem de doğal çevreye yapılanları görmezden gelmiştir. Bu nedenledir ki, bugün bizzat kendi istikbalini ciddi olarak tartışılır hale getiren derin bir bunalıma sebebiyet vermiştir. Modern teknoloji çevrenin tahribatında öyle bir safhaya gelmiştir ki, insanlık tarihinde ilk defa insan veya daha doğrusu modern insan bütün tabiî düzenin âhengini tehdit etmektedir. Gerçekten Batıda onun bilim ve teknolojisi de dahil olmak üzere modern dünya denilen girişime tümden bir son verilmediği takdirde insan medeniyetinin yaşamını sürdürebileceğine büyük şüpheyle bakan sayısız modern teknoloji eleştirmeni bulunmaktadır.

Dolayısıyla, Asya kültürleri artık sadece iki evren görüşüyle —bunlarda biri onların kendi geleneksel bakış açısı, diğeri ise Batılı bilimin bakış açısı— karşı karşıya değildir. Bunlar, bazılarının evvelce özür dileyici bir tarzda uzlaştırmaya çalıştığı fakat bugün artık komik veya acıklı bir hal alan bu uzlaştırmanın unsurlarıdır. Bugün bir yol, yani geleneksel yol, kökü değişmez ilkelerde olduğu için ezeli biçimini korurken; bilimsel dünya görüşü, sadece onyedinci yüzyıldan beri seyrettiği kendi oluş yörüngesinde değişmemekte; fakat aynı zamanda en azından belli yönlerden kökten bir meydan okumayla karşı karşıya bulunmaktadır. Ona göre maddenin veya —başka bir açıdan— niceliğin hüküm sürdüğü, bir şekilde canlı olma yolunda tekamül ettiği ve hatta esrarengiz bir şekilde bu maddenin bilinç olabildiği; maddenin bu esrarengiz ve fakat bi-

limsel olarak "kanıtlanmış" süreçle gelecekte hepimizi koruyacak olan bir süpermene çevrildiği 'bilimsel' evren gürüşünün o zorlayıcı gücü artık yok.[11] Bilakis, Asya kültürleri akıcı olan ve bizzat kendisinin yapışacağı bir doğa felsefesi arayışında olan bir bilimle karşı karşıyadır. Planck, Schrödinger, von Weizäcker ve Heisenberg gibi bu bilimin önde gelen isimleri Batıda bizzat felsefeyi deneysel bilimin bir gölgesi haline getirmiş ve ilkesel bilgiye vakıf olma hakkını kaybetmiş olan o uyutulmuş "filozoflar"dan daha ciddi olarak ilahiyat ve geleneksel felsefe ile ilgilenmektedirler.[12]

Bugün bilim ve teknolojinin onları benimseme, inceleme ve onların geleneksel kültürler üzerindeki etkisini araştırma safhasında olanların yüklenmek zorunda oldukları bir vasfı daha vardır. Artık insanlar her sabah sanayileşmiş dünyanın kendi doğal çevresine takındığı tavırla doğrudan ilişkili olan yeni bir bunalım ile uyanmaktadırlar. Sadece bir veya iki nesil önce milletler, kültürlerinin medenî halinin ve şehirleşmişliğinin göstergeleri olan çok büyük şehirlerle övünüyorlardı. Tarih boyunca kültür ve medeniyetin anası olarak kabul edilip bu yüzden övülen yerleşik hayatın, şehir hayatını şehirsel bir krize çevirecek ve insanları büyük şehirlerde insanlık tarihindeki ciddiyetleriyle bağdaşmayacak bir biçimde çok kötü şartlarda yaşamaya zorlayacak derecede hızla bozulacağını çok az kişi farketmiştir.

Yalnızca birkaç onyıl önce Batılı adam tepeleri düzleştirdiği, nehirlerin yönünü değiştirdiği ve doğada hâlâ *vestigia Dei*'yi gö-

[11]Batıda birçok çevrede ve hatta Doğu'da modernleşmiş insanlar arasında geleneksel imanın yerine sahte bir din olarak ikâme edilen sözde bilimsel evrim kuramı son onyıllarda sadece felsefî olarak değil, fakat aynı zamanda bilimsel olarak da mercek altına alınmıştır. bkz., O. Bakar, *Critique of Evolutionary Theory;* G. Sermonti ve R. Fondi, *Dopo Darwin* (Milan, 1980); R. Fondi, *La Révolution organiciste* (Paris, 1986); ve *Krisis* adlı dergide birçok bilim adamının yaptığı tartışmalar, "Evolution", no. 2 (Nisan 1989).

[12]En derin felsefî ve teolojik düşüncelerden bazıları bugün modern bilimsel dünya görüşünün tabiatında içkin olan sınırlamaların hapsinde olmayan bilim adamlarından gelmektedir. Örneğin bkz., W. Smith, *The Cosmos and Transcendence* (La Salle, Ill., 1984).

renlerden alaylı bir şekilde "animizm", "totemizm", "spiritizm" veya "doğaya tapma" mensupları olarak söz ettiği için kendini övüyordu. Modernleşmiş insanların çoğu hiç sonu gelmeyen fakat sürekli artan heva ü hevesini tatmin etmeyi amaçlayan ve dünyayı sonsuz imkânlara sahip birşey olarak gören anlayışa dayanan tutumlarından dolayı kibirleniyorlardı. Sonunda *İnsan ve Tabiat (Man and Nature)* olarak kitaplaşmış olan[13] bir dizi konferans vermek üzere yirmi beş yıl önce Chicago Üniversitesi'ne gittiğimde Amerikalı zeki, üniversite tahsilli insanların büyük çoğunluğunu görünmeyen ekolojik (çevresel) bunalım konusunda ikna etmede çok büyük sıkıntılar çektik. Sonunda herkes krizin ne denli tehlikeli olduğunu ve modern insanın hiç olmazsa dünya hayatını idame etme imkânı verecek yeni bir yaşam tarzını düşünecek havadar bir yer bulmak amacıyla yaşam tarzını değiştirmesi için ne kadar az zamanı kaldığını birden anladılar. Yine aniden açığa çıktı ki, insan yaşamına en yakın tehlikenin hastalık veya açlıktan —tabiî bunlar da vardır ve insanoğlu asırlarca bunlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır— değil de, sanayileşmiş dünyanın Rönesans'tan başlayarak ve tabiî çok daha hızlı bir ölçekte Sanayi Devriminden sonra yaptığı dünyayı sömürgeleştirme hareketinden beri tabiata gözü kapalı olarak yaptığı tecavüzden —bu da tabiî ona "daha yüksek" bir uygarlığa ulaşmak amacıyla yakın çevresinin dışındaki herşeyi tahrip etme rahatlığı kazandıran sahte bir bilimsel ideoloji ile desteklenmiştir— gelmektedir.

Ekolojik kriz, insana, Batıda onyedinci yüzyıldan beri geliştirilen ve insan ile kâinatı büyük bir âhenk içinde gören kutsal bilimlerin unutulmasına dayanan insan anlayışında ve insanın çevre ile olan ilişkisinde temelden yanlış birşeyin olduğunu hatırlatmak üzere sahneye çıkmıştır. Bazı Batılılar tepelerin ve dağların ormansızlaş(tırıl)ması konusunda Orta Doğudaki keçileri suçlamaya devam edebilirler. Fakat gerçek olan şudur ki, insanın iki yüzyılda

[13] İlkin *Encounter of Man and Nature*, sonra ise sadece *Man and Nature* olarak neşredildi.

ABD, Avrupa ve Sovyetler Birliği'nin bazı bölgelerinde ormanı yok etme, toprağı ve suyu kirletme alanında yaptıklarına hiçbir yerde keçilerin bir milyon yıldır yaptıkları yetişememiş ve hatta yaklaşamamıştır. Sorunun bu acıklı haldeki sorumluluğu tarih boyunca gelmiş geçmiş bütün insanların omuzuna eşit veya buna yakın bir şekilde dağılmıştır. Bu, tamamen insana tabiat ve hatta bizzat kendisi üzerinde mutlak hak tanıyan ve buna karşılık her geleneksel kültürde haklardan önce gelen —tıpkı ontolojik olarak İlke'nin (Âtman) kendi yansımalarından (mâyâ) önce gelmesi gibi— sorumlulukları konusunda uyarmayan bir uygarlığın arzu ve ihtiraslarına bağlı olarak bir teknolojinin gelişigüzel kullanılmasının bir sonucudur.[14]

Mevcut bunalımlar listesine, birkaç uzman dışında herkesi şaşırtarak yirmi yıl önce ufkumuza aniden tekrar çöken enerji bunalımı da eklenmektedir artık. Sadece birkaç yıl öncesine kadar ülkeler, tükettikleri enerji miktarına göre sınıflandırılıyor ve az enerji kullanan milletler en geri insanlar olarak değerlendiriliyorlardı. İnsanlar bu durumdan kurtulma konusunda kendilerini sorumlu hissediyorlardı. Enerji, kolay sağlanabilecek birşey olarak düşünülüyordu ve bunun sınırı da gökyüzü idi.[15] Bu arada bazı ülkelerin zenginliği de süratli bir şekilde arttı; tabiî bunun bedelini de sürekli artan enerji kullanımını karşılamak amacıyla ucuz enerji kaynakları sağlamakla görevli addedilenler ödedi. Teknolojilerin, enerjiyi harcamak için değil, onu korumak amacıyla gelişmesi gerektiğini savunan bir kişi genellikle gerici ve beşerî ilerleme —ki bu daha yakın geçmişe kadar insanların kullanabildiği, daha doğrusu çarçur edebildiği enerji miktarıyla doğrudan ilişkilendiriliyordu— düşmanı olarak mahkum edilir. Eğer yerbilimcilerinin verdiği bilgileri

[14]Bu kitabın dokuzuncu bölümünde çevre bunalımı ve geleneksel ile kutsal bilimlerin —burada ele alınan İslâm'ınkidir— bu krizdeki rolünü ele alacağız.

[15]Belirtmeye bile gerek yoktur ki, hâlâ bu bakış açısına sahip olan ve yeryüzünün uzak bölgelerinde savaş yapmaya ve haklı olduklarını ispatlamak için tabiatın bâkir kalmış yerlerini de tahrip etmeye istekli insanlar vardır.

kabul edersek, 400 milyon yılda husule getirilmiş petrolü, insanlık tarihinin leş kargaları hükmünde olan modern insanlar, eğer bu tüketim eğilimi devam ederse 400 yıl gibi bir sürede tüketmiş olacaktır.

Bugün artık herkes anlamıştır ki, hammaddeler ve kolay ulaşılabilir enerji kaynakları da dahil olmak üzere yeryüzü kaynakları sınırlıdır. Enerji bunalımı ve hızlı çevre tahribatı, birçok alana tatbik edilen bilimsel uygulamalar üzerinde yeniden düşünmeye zorlamaktadır. Bunlar birçok insanı yeniden enerjinin korunumu, bilek gücünün azami kullanımı ve daha basit taşıma araçlarına dönme gibi konuları düşünmeye götürmüştür. Batıda çok sayıda geleneksel kültürlerde kökleşmiş olan hikmetin, uzun süreden beri bu disiplinin ne olduğunu unutmuş olan sanayileşmiş ülke insanlarının, beşerî varlığın devamını tehdit eden bu emsalsiz bunalımın yol açtığı yeni duruma ayak uydurmalarını sağlamak için acil bir ihtiyaç olduğu, kerhen de olsa kabul edilmiştir.

Bu tür örnekler kolaylıkla çoğaltılabilir. Fakat verilen birkaç örnek şunu sarih bir şekilde gözler önüne serer ki, Batılı bilim ve uygulamaları ile Doğu kültürleri arasındaki ilişki son zamanlarda hem boyut hem de doğrultu olarak büyük bir değişikliğe uğramış ve modern uygarlığın yarattığı hayatî meseleler üzerinde düşünmek için —bunu da sadece Doğu için değil, bütün insanlık için yapmak üzere— geleneksel kültürlerin en derin anlayışlarına ihtiyaç duyulmuştur. Doğuda hem şu Batılı bilim ve teknolojiyi kendi kültürlerinin bozulmayacağından emin bir şekilde gelişigüzel kabul etmeyi teklif edenler, hem de şu pozitivizmden Marksizme birçok Batılı "izm"den birini seçmek uğruna kendi kültürel ve manevî mirasından vazgeçmeyi bile göze alanlar, konumlarını, taklide çalıştıkları uygarlığın tam kalbine saplanmış beklenmeyen bunalımın ışığında yeniden değerlendirmelidirler. İlginç gelebilir ama, bu çevre krizi, belki de mevcut durum üzerinde hâlâ kafa yorabilecek olanlara dönüşü olmayan bir yola girmeden önce bir fırsat daha veren gizli bir lütuftur.

Şimdi de modern bilim ve teknolojinin uygulamasının çoğunlukla Batıda, fakat daha sonra Doğuda beşerî kültür üzerindeki doğrudan etkilerine bir göz atalım.[16] Söylemeye bile lüzum yok ki, bilim ile teknoloji arasında bir ayırım yapılmalıdır. Fakat bunlar Batıda bu yüzyılın başından beri hep birbiriyle yakın temasta olmuştur; dolayısıyla bu tartışmamızda bunları beraber ele alabiliriz. Bilhassa geleneksel kültürler açısından bakıldığında en göze çarpan etkilerinden biri bilginin bölümlere ayrılması, her bütüncül geleneğin özünde yer alan nihai Gerçeklik ilminin, yani *scientia sacra* veya marifetin (gnosis) yok edilmesi ve mukaddes kozmik ve doğal nizamlar ilminin sönmesidir.

Geleneksel kültürler bilge kişiyi daima beşerî toplumun merkezi olarak görmüştür. Bilgelik belki muayyen ilim dallarıyla öğrenilebilir, ama bilgenin en belirgin vasfı onun en evrensel anlamında Hakikat'e ilişkin bilgisidir; çünkü bu bilgi insanın dünya ve âhiret saadetini yani nihai amacını ilgilendirmektedir. Hiç şüphe yok ki, bilimlerin felsefeden ve felsefenin de dinden ayrılması insanın maddî alan hakkında çok şey öğrenmesine vesile olmuştur; fakat aynı sebepten dolayı insan hem uzamsal hem de uzamsal olmayan bütün Gerçeklik alanına —insan onu kaale alsa da almasa da, bu alan insanı kuşatmış olup onunla en gerçek anlamda ilişkilidir— ait bilgiden mahrum kalmıştır. Bu olgu, aynı zamanda her geleneksel medeniyetin bir şekilde sahip olduğu kutsal ilimlerin gerçekliğini de yok etmiştir.

Batının en önemli düşünürlerinin, salt kesrete dalmanın ve ilkesel düzenin bilgisini kaybetmenin bir bütün olarak beşeriyet için ne büyük bir ziyan olduğunu anlamaları Bilimsel Devrim'den bu yana onların birkaç yüzyılını aldı. Bugün için modern dünyada insanın bütün benliğiyle ona güvenebileceği bir kişi hemen hemen kalmamıştır; bu kişi, açıkladığı ilkesel öğretileri sadece düşündüğü

[16] Teknolojinin Batıya tesiri ile ilgili olarak bkz., J. Ellul'un şu eserlerine: *The Technological Society*, çev. J. Wilkinson (New York, 1964); ve *The Technological Bluff*, çev. G. W. Bromiley (Grand Rapids, Mich., 1990).

için değil, fakat aynı zamanda yaşayarak şahsında müşahhaslaştırdığı için onu izleyenlere bir güven hissi veren bir kişidir.

Geleneksel kültürlerde oldukça açık olan metafizik ve kozmolojik ilimler birlikteliği sadece eşyanın tabiatında yatan hakikatın bir ifadesi değildir, fakat aynı zamanda insan toplumunun saadeti için elzem olan fiilî bir gerçekliktir. Hinduizm'de bütün bilgi prensip itibariyle Veda'lardadır; İslâm'da ise Kur'ân–ı Kerim'dedir. Bu, bilginin muayyen bir gerçeklik alanı ile sınırlandırılması anlamına gelmez; nitekim Hindistan'da astronomi ve matematik, İslâm'da ise tıp, cebir ve fizik alanında görülen büyük gelişmeler bunu ispatlar. Bilakis, bu demektir ki, muayyen bilgi daimi surette bütünle ilişkilidir ve parçaların bütün karşısında âhengi daima korunmuştur; nitekim bizzat doğada her canlı organizmanın işlevi; hem dünyadaki unsurlar arasındaki hem de bu unsurlar ile her türlü çokluğun kaynağı olan Bir arasındaki âhenge dayanır. Bütünlük anlayışı doğanın her yerinde kendini gösteren bir kutsallık düşüncesiyle daima birlikte olmuştur. Bütünlük düşüncesini yitirmek demek aynı zamanda kutsallık düşüncesine karşı kör olmak ve nihayette de bütün mizanı unutmak demektir.

Bugün istenmeyen birşey olan beşerî yaşam bütünlüğünün bozulması, insan zihninin giderek daha çok bölümlere ayrılması ve insan ruhunun parçalanması hep sonuçta ilkesel bilginin yitirilmesi, insanın öğrendikleri ve bildiklerinin bu nedenle parçalara ayrılmasıyla ilişkilidir. Yani kısacası kutsal bilimin kaybedilmesiyle ilişkilidir.

En önemli düşünürleri hep özü itibariyle kendi içinde birleşik bir bilgiye sahip bilgeler olan kültürler için böyle bir kayıp felaketten başka bir anlam ifade etmez. Dahası bu, öyle bir talihsizliktir ki, en zeki Batılılaşmış insanların özellikle de gençlerin bilginin çeşitli alanlarını —ve akıllı varlıklar olarak kendilerini— yeniden birleştirip bütünleştirmenin yolunu aradığı bir zamana rastgelmiştir. Doğu kültürleri böyle bir amaca ulaşmak için gerekli fikri öğretilere sahiptir; çünkü onların arasında gerçek metafiziksel bilgi ve

onun tabiatında bulunan uygulama vasıtaları daha tamamen yokolmamıştır. Fakat bu amaca ulaşmak için modern bilim ve genel olarak modern düşünce karşısında takınılan öfori (kendini aşırı derecede zinde hissetme hali) veya bazı durumlarda hipnoz tavrını değiştirip; onun yerine, modern bilimi incelemede, eleştirmede ve sonunda da daha yüksek bir bilgi formuna dönüştürmek üzere onu bütünleştirmede Doğu geleneklerinin fikrî kıstaslarını kullanmak icap eder; yapılan bu çalışmanın sonucu da kutsal bilimin kesinlikle merkezi bir rol oynadığı bir denge halidir.

Batı uygarlığında "Merkez"in kaybedilmesi sadece çeşitli bilgi dallarının bölünmesini değil, fakat bununla birlikte bir düşünce ve fiil ayrılığını —ki bu da sonuçta fiilin düşünceyi hemen hemen tamamen söndürmesine götürmüştür— da netice vermiştir. Başka bir düzlemde ise bu kayıp, modern dünyanın bugün ondan çok sıkıntı çektiği bir bilim ve ahlâk ayrımına götürmüştür. Son birkaç yüzyılda geleneksel kültürler arasında meydana gelen çöküşten dolayı geçmişte Doğunun çoğu ileri geleni haklı olarak kendi toplumlarında başgösteren uyuşukluk ve tembellik illeti ile, yani Schuon'un dediği gibi "Doğulular hazineler üzerine yatmaktadırlar" gerçeğiyle uğraşmışlardır. Onların bakış açısına göre Batılı hareket tarzı, bilgi ile hareketin ideal bir uyumunu gerçekleştirmek ve içinde yaşadıkları toplum bölümlerinde gözlemiş oldukları ve hâlâ gözledikleri hastalıkların üstesinden gelmek için bir model sağlamak üzere ortaya çıkmıştır. Çok azı, Batıda bulunan bu zahirî uyumun, eksik ve kısmî bir beşerî ihtiyaç anlayışına dayandığının farkındaydı; bu anlayışa göre insan, hem maddî hem de manevî boyutları olan bütüncül bir varlık değil, fakat dünya–bağımlı bir yaratık veya nihayette geleneksel disiplinin bulunmadığı durumda sürekli artış gösteren sonsuz hırs ve arzulara sahip bir hayvandır.

Batının son üç–dört yüzyılda izlediği hareket tarzının sonuçları bugün öylesine aşikârdır ki, Batıda sekülarizmin en ateşli taraftarları bile açıkça modern bilimin uygulamalarının onu meydana getiren ve savunanların kontrollerini tamamen aşan tehlikeli ahlâkî

sonuçlara yol açtığını kabul etmektedirler. Kontrol altına alınması gereken kuvvetlerin hemen hemen kâinat ölçeğine varması ve meselenin nihayette bütün insanlığın hayatta kalması veya hatta bizzat yeryüzündeki yaşamın idamesi oluşu konunun ehemmiyetini önemli derecede arttırmıştır.

Zahiren oldukça farklı görünmelerine karşın birbirlerine derinden bağlı olan iki ahlâkbilimsel meselenin ele alınması gerekir; birincisi, bazı bilimlerin ve birçok teknoloji çeşidinin doğrudan askerî amaçlar için ve dolaylı olarak da artan bir şekilde sözde barışçıl amaçlar için kullanılmasının ahlâkî sonuçları; ikincisi de manevî temelleri "bilimsel" dünya görüşünün doğal sonuçları olan sekülarizm ve materyalizm tarafından erozyona uğratılmış bir toplumda bulunan kadın ve erkeklerin ahlâkî davranışlardır.

Birinci mesele İkinci Dünya Savaşının dehşetinden sonra her ciddi insanın gündemine girmiştir; çünkü bu savaşta yapılan makine savaşı daha önce hiç yaşanmamış bir çapta hasara yol açmış ve özellikle Hiroşima üzerine mantar gibi çöken bulutlar o zamana kadar yeryüzünde salt maddî şeylerden bir cennet kurma hayalinde olanlara cehennemin kapılarını aralamıştır. Doğuda ise Hindistan bu yüzyıl boyunca bu mesele üzerinde çok derin tartışmalara şahit olmuş ve Mahatma Gandi gibi birisini ortaya çıkmıştır; bu öyle bir kişi ki, yakın zamanlardaki herhangi birinden daha çok yeryüzündeki insanların bir defa daha savaş ve barış konusu ve onların insanlığın hayatında yapacakları üzerinde düşünmelerini istemiş ve modern teknolojinin insanlıkdışı vasfına işaret etmiştir. Burada bir defa daha insanların savaşa gitme nedenlerinin çoğunlukla ulvi veya kutsal olmadığı, hatta maddî çıkarların ötesinde bir anlam taşımadığı, modern teknolojinin sağladığı araçların savaşa yepyeni bir boyut ve genişleme getirdiği ve onun hem şehirde hem de doğal alanda büyük tahribat gücüne sahip olduğu bir zamandaki savaşın ahlâkî sonuçları meselesine girmek istemiyoruz.[17]

[17]Son Körfez Savaşının gösterdiği gibi küçük bir ülkeye karşı sınırlı bir savaşa girişmek hâlâ mümkün; fakat bu savaşta bile çevresel sonuçlar çok yıkıcı olmuştur.

Maamafih, şunu da vurgulamalıyız ki, modern savaşın yol açtığı sonuçların boyut ve ölçeklerindeki bu değişim, bilimin uygulamasındaki ahlâkî sonuçlarla doğrudan ilişkilidir ve bu yüzden de bu meseleyle ilgisiz olduğu gerekçesiyle gözardı edilemez. Bilimin uygulamasının modern askerî silahlar gibi kötü sonuçlarının bilimin bizzat kendisiyle ilgili olmadığını, yalnızca insan topluluklarının toplumsal sorunlarıyla ilgili olduğunu düşünenler vardır. Fakat bu, bir eski İran atasözünün dediği gibi "Hiçbir zaman keskin bir kılıcı bir sarhoşun eline vermeyin" gerçeğini unutmak olur. Keskin kılıç yapıp onun er ya da geç bir sarhoşun eline geçeceğini bilenler bunun mesuliyetinden kolay kolay kaçamaz; bu hakikat, en çok da bu kişiler, insanları bağımsızlıklarını korumak için ayak uydurmak zorunda bırakan ve gittikçe daha tehlikeli hale gelen silahların üretildiği bilim ve teknolojinin kaynağında veya sınırlarında faaliyet gösterdiğinde geçerli hale gelir. Fakat bunlar başka bir tartışmanın ve zamanın konuları olup bu çalışmanın temel amaçlarının dışındadır. Ancak burada kısaca ele alınmaları bir zorunluluktu, çünkü bu, Batılı bilim ile Doğu kültürleri arasındaki karşılıklı ilişkinin ürkütücü bir yanıdır.

Daha az bilinen, bilhassa da yakın geçmişte Batılı teknolojiyi benimsemeye ve Batılı bilimi tanımaya başlayanların çok az bildiği sorun ise bilim ve teknolojinin uygulamasının sözde barışçıl kullanımlarının ahlâkî sonucudur: Örneğin bilim ve teknolojinin çeşitli şekillerde aşırı ve bilinçsiz barışçıl uygulamalarının doğrudan sonucu olan ekolojik kriz, kaynakların tükenmesine, iklimin ısınmasına ve ayrıca nüfus patlamasına, kıtlığa ve doğrudan insan yaşamını tehdit eden bazı yeni hastalıklara yol açmıştır. Geleneksel kültürler, özellikle Asya'dakiler, hiçbir zaman perspektiflerinde insan–merkezli olmamış ve insanı hem İlâhî Nizam'dan, hem de yeryüzünün nimetlerini onunla paylaşan diğer mahlukattan ayırmamıştır.

Geleneksel kültürlerin ahlâkiyatı sadece beşer topluluğunu değil, yeryüzündeki canlı, cansız diğer yaratıkları da içermiştir;

birçok Doğu kültüründe bazı dağların, nehirlerin, taşların mukaddes görülmesi bunun ispatıdır.

Ortaçağ sonrası Batı toplumunun insan–merkezci anlayışı ise tam tersine sadece insanı ve hatta daha doğrusu Batılı insanı içine alan bir ahlâkî kanunlar manzumesi oluşturmuştur; çünkü diğer manzume de başka ülkelerin insanları için kullanılıyordu. Öbür mahlukat ise yalnızca insanın "ihtiyaçlarını" karşılamak üzere orada bulunan ve hiçbir hakka sahip olmaya yaratıklar idi. Doğal çevrede yapılan bu talan bugün artık ters tepmiş ve sadece tek bir nesil süresince bilim ve teknolojinin "barışçıl" uygulamaları bile artık üzerinde yaşayanları besleyemeyen ve insanın ancak bütün eko–sistemin yaşamının tehlikeye atılması pahasına yaşabildiği bir dünyada kimin yaşamaya hakkı olduğu, kimin olmadığı sorusunun sorulması gibi daha önce tahayyül bile edilemeyen ahlâkî tazammunlar kazanmıştır. Şunun üzerinde düşünmek gerekir ki, insanların arzı ana, semayı da baba olarak gördüğü zamanlarda arz çocuklarını besleyebilmiştir. Fakat insanoğlu arzı bir ana olarak kabul etmeyi bırakıp, onu ırzına geçilmek üzere savaşta esir alınan bir fahişe olarak gördüğünden, arz artık neslini besleyememektedir. Yeryüzünün bereketi, hayvanî ihtiyaçlarını tatmin etmenin ötesinde tabiatta birşey olduğunu kabul etmeyen bir beşeriyetin önünde azalıyor görünmektedir.

İnsanoğlu çevrenin kullanılmasına ilişkin yaklaşımını yeniden gözden geçirmez ve kutsal bir kozmik düzen ile nihai olarak saf metafizik olan Gerçeğin yüksek ilmini tekrar keşfetmez ise bütün kötülük ve felaketleriyle bu ekolojik kriz bize dönecektir. Bilimin bu alandaki ahlâkî tazammunları askerî alandakiler kadar sinir bozucu bir hal almıştır. Fakat bundan başka türlü de olamazdı; çünkü ekolojik krize yol açan hareketler hep barış ve refah yolunda atılan adımlar olarak kamufle edilmiştir. Gerçekte ise bu hareketler diğer savaş türlerinden ayrılamazdı: diğer ülkelerle ve hatta tek bir insan topluluğu içerisinde yapılan iktisadî savaş; diğer insanlar ve diğer yaratıklarla yapılan kavgalar; ve son olarak kişinin kendisi ve

nihayette de Benlik (Âtman) ile karşı karşıya gelmesi. İnsanın gerçek doğasıyla yaşadığı içsel savaşı açığa çıkaran ve nihayette birer savaş hali olan sözde savaş ve barış şartlarının ikisinde de Batılı bilim uygulamalarının ahlâkî tazammunları, Doğu kültürleri yürüttükleri taklidi ilerletmeden önce dikkatle incelenmesi ve tahlil edilmesi gereken boyutlardır.

Zahiren yukarıdaki meseleyle ilgili görünmese bile gerçekte ondan içsel olarak ayrılmayan ikinci ahlâkî mesele ise bizzat Batılı toplumun ahlâkî davranışlarıdır. Bolluk ve refah içerisinde büyütülen ve Batının bir süre onunla kaim olduğu ahlâkî ideallerdeki açık çelişkileri gören bir nesil kafası karışık bir halde yeni ahlâkî sistemler bulabilmek amacıyla çeşitli kaynaklara yöneldi; buna karşılık, bilhassa büyük şehirlerde olmak üzere büyük insan topluluklarının genel ahlâkî ilkeleri günden güne çürüdü. Bu çürüme, cinsel ilişki sorunu olsun, hırsızlık veya öldürme meselesi olsun, ciddiyeti tartışılamayacak yeni durumlar ortaya çıkarmıştır. Kısmen geleneksel olan kültürler hâlâ bir dereceye kadar bu tür sorunlardan azâdedirler; fakat sınırlarından içeriye akan herşeyi kabul ettiklerinden Batıda yakın geçmişte meydana gelen "ahlâk devrimi"nin üzerlerindeki etkilerine kayıtsız kalamazlar.

Batının ahlâk bunalımı aynı zamanda toplumun önemli katmanlarında görülen disiplin kaybında ve gün geçtikçe daha da az çalışıp buna karşılık gittikçe daha çok zenginleşmeyi uman çok sayıda insanın beklentilerinde de müşahede edilebilir. İnsanlar sorumlulukları —ki hiçbir hak sorumluluktan arî olamaz— üzerinde düşünmeden bunun bir "hak" olduğunu söylemektedirler. Nedeni olarak şu ya da bu ürünün fiyatındaki artışın gösterildiği sürekli tekrarlanan iktisadî bunalımlar, umumiyetle sanayileşmiş toplumlardaki bu bunalımdan kaynaklanmaktadır.

Bu, birtakım otoritelerin çevresel bunalımın olumsuz etkilerinin ıslahı için öne sürdükleri fikirlerin uygulanmasındaki büyük sorunda da açıkça görülebilir.

Çevrecilerin ve hatta bazı bilim adamlarının yaptıkları çalış-

malar, insanların salt maddî nesneleri araştırmaya tamamen bağlı kalmaktan ziyade niteliksel büyümeye, yani "yaşamın daha güzel şeyleri"ne dönmeleri çağrısı yapmaktadır.[18] Fakat bu tavsiyeler, çevre tartışmasının unutulmuş boyutu denilebilecek şeyi önemsemez görünmektedir. İnsanlar, ancak manevî bir gücün ihtiras canavarını kontrol edebileceğini, maneviyatın yokluğunda hiçbir yazılı ya da sözlü bilimsel öğüt veya siyasî tavsiyenin insanın dikkatini maddî alandan manevî alana döndüremeyeceğini ve asırlarca Doğulu bilgelerin hedefi olan nefsin azgın fırtınalarını ve onun tabiata karşı olan fiziksel saldırganlığını dindiremeyeceğini unutmuştur. Bu nedenledir ki, ekolojik bunalım, çoğunun görmemek için çok uğraştığı sorunun manevî boyutuna dönmeden çözülemez. Kutsal bir ilim ve disiplinin kaybı ile ahlâkî kıstaslardaki seviye düşüklüğü Batılı insanın bu bilim ve disiplin ile bunlardan ayrılamayan faziletlere en çok ihtiyaç duyduğu bir anda onun aleyhine dönmüştür.

Ahlâkî kıstaslardaki bu seviye düşüklüğü ve hatta hangi ahlâkî sistemin anlamlı olduğu şeklindeki şaşkınlık zahiren Batılı bilim ve onun uygulamalarından bağımsız gibi gözükmektedir; gerçekten de çoğu kişi bu tezi savunmuştur. Fakat yakından bir inceleme gösterecektir ki, bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Ahlâkî davranışın normları, insanın Nihai Gerçeklik konusunda sahip olduğu düşünceyle veya evrensel anlamda metafiziğiyle ayrı düşünülemez. Batılı insan Ortaçağ'dan beri gerçekte Hıristiyanlığın ahlâkî mirası üzerinde yaşamaktadır; fakat zamanla kendini eşyanın tabiatı ko-

[18] *Club of Rome Report*'un yirmi yıl önce yayınlanmasından bu yana bu tür kitaplar artmış olup konu üzerinde geniş bir literatür vardır; bazıları oldukça etkili, ama yine de çoğu Batılının insan ile tabiat arasındaki ilişki ve tabiatın boyunduruk altına alınması ve yağmalanması konusunda insana konulan hadler ile ilgili perspektifini değiştirecek kadar değil. Bu tür bir literatüre örnek olarak bkz., J. Rifkin, *Biosphere Politics* (New York, 1991); R. F. Nash, *The Right of Nature* (Londra, 1989); ve daha belirli bir konu olan çevreyle ilgili literatür için şu kitaptaki bibliyografyaya bkz., G. Tyler Miller, *Environmental Science* (Belmont, Cal., 1988) s. A10–A16.

nusunda Hıristiyanî öğretiden ayırmıştır. Bugün ise bu miras hemen hemen tükenmiştir; şu sebepledir ki yakın geçmişe kadar onun metafiziksel ve teolojik temellerine hücum edenlerin bile görebileceği bir şekilde açıkça devam etmiş olan ahlâk sistemi artık tümden bir saldırıyla karşı karşıyadır.

Tabiî modern bilimlerin kendileri, Gerçekliğin nihai mahiyetine ilişkin herhangi bir iddia hususunda ve dolayısıyla uygulanabilir anlamlı bir ahlâkbilimin ihtiyaç duyduğu gerekli bir zemin sağlama konusunda masumdur; beceriksizlikleri ve doğal güçsüzlükleri kendi teorilerinin beşer tarihinin sözde bu en "bilimsel" döneminde toplumda oynadığı olumsuz rolde açıkça görülen agnostik (bilinemezci) hümanistlerin ve bilimsel ahlâkbilim müdafilerinin ortada duran çok sayıdaki iddiasına rağmen, modern bilimi totaliter bir anlayışla yorumlayanlarca ve onun sınırlı maddî alan anlayışından Sema'nın esrarını çözecek bir anahtar devşirmek isteyenlerce oluşturulan atmosfer, etiğin zorunlu bir şekilde dayanması gerektiği metafiziksel ve dinî doktrinleri yıkan bir şüphe ve bilinemezcilik atmosferidir.

Her gün daha da ciddi karışıklık ve hastalıklara maruz kalan sanayileşmiş toplumların ahlâkî davranışlarındaki genel değişme yalnızca Batı toplumunun bir özelliği olarak kabul edilemez; bilakis o, modernleşme ve sanayileşmenin uzandığı her yerde bulunabilir. Bu, Batı biliminin insan zihni ve ruhu üzerinde dolaylı olarak bıraktığı tesir ile alâkalıdır; bu tesir, illa da modern bilim ve teknolojinin müdafilerinin bilinçli propagandalarının sonucu olmayabilir, aksine bizzat bu bilim ve teknolojinin gerçek mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Doğu kültürlerinin Batılı bilim ve teknolojiyle olan temas ve karşılaşmasının geleceğiyle ciddi olarak ilgilenen hiç kimse Batılı bilim ve teknolojiyi benimsemekle meşgul olan toplumların tüm bir değer sistemi ve ahlâkî davranış kalıplarını etkileyen faktörlerden bihaber olamaz.

Mevcut durumla ilgili yaptığımız bu eleştirel değerlendirmeye karşı daima duyduğumuz o uyuşuk tavır diyecektir ki, saatin yel-

kovan ve akrebi geriye çevrilemez ve bu alanda meydana gelen herşey kaçınılmazdır. Fakat eğer herşey kaçınılmaz ise o halde niye düşünme veya harekete geçme zahmetine girişiyoruz? Saatin akrep ve yelkovanı belki geriye döndürülemez, ama eğer yeterince sabredilirse tekrar eski yerine döneceklerdir ve hatta bazen saat tamamen durabilir de. Her hâlükârda hiçbir iddia insanın kendini ona uydurmasının doğruluğu ve mecburiyetinin —bu kararı almak ve sonradan da harekete geçmek ne kadar acı verirse versin— karşısında duramaz.

Modern fiziğin atomun yapısıyla ilgili öğrettiği bilginin en azından maddenin yapısını bilme yöntemi olarak ve modern biyolojinin hücrenin işlevleriyle ilgili edindiği derinliğin yaşam hakkında birşeyler öğrenmenin yolu olarak —bu, ebedî bir yaşam olmasa da— geçerliliğini inkâr etmek saçma olacaktır. Bunun gibi, trenlerın daha hızlı gittiğini veya beyin tümörlerini almada modern tıbbın eski Mısırlıların veya İbn Sina'nın kullandığı yöntemlerden daha etkili olduğunu reddetmek abestir. Fakat bununla beraber esas mesele aşikâr olandan kuşkulanmak değil, bütün insanların hızlı tren ve arabalarla gerçekten seyahat edip edemeyeceklerini veya etmek zorunda mı olduklarını ve bunun insan toplumunun bir amacı olarak mı kabul edilmesi gerektiğini; veya tıpta bazı muhtemel önemli gelişmelere yol açabilecek şartların tedavisi bulunan hastalıklardan daha az ciddi olmayan yeni hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olup olmayacağını sorgulamaktır.

Batılı bilimin birçok dalı ve bu bilimin çeşitli teknoloji biçimlerindeki uygulaması zaten farklı Doğulu ve diğer Batılı olmayan kültürlerde farklı derecelerde yaygınlık kazanmış durumdadır. Mesele bu sürecin hemen durdurulabilip durdurulamayacağı meselesi değildir. Yapacağımız iş bu sürecin gelecekte izleyeceği yolu, geçmiş yüzyıllar boyunca Batılı bilim ve teknolojiyi doğuran ve büyüten bir medeniyetin tam kalbinde meydana gelen derin krizin ışıkları altında sorgulamaktır. Mesele, bu kültürlerin gözü kapalı bir şekilde taklide devam edip bugün Batı uygarlığının yüzyüze kaldığı

çıkmazla değişik zamanlarda karşılaşma ya da kültürlerinin yaşaması ve hatta bütün dünya insanlarının kendilerini içinde bulduğu labirentten kurtulmaları amacıyla onlara gerekli ışığı sağlamak için akıllı ve mantıklı bir yol izleme meselesidir.

Daha önce de söylediğimiz gibi hem Batılı bilim hem de Batılı teknoloji gelecekte izleyecekleri yol konusunda belirsizliklerle yüklü olup sürekli bir seyelân ve hızlı bir değişme halindedir. Fizikte temel parçacıklar konusunda tümden yeni bir bakışa duyulan ihtiyacın işaretleri görülmektedir. Bazıları belirli olayları açıklamak amacıyla mevcut parçacıklara eklemek istedikleri *'psychon'*dan "ruhsal" (manevî, psychic) bir parçacık olarak bahsetmektedirler. Astronomi ve astrofizikte ise hemen hemen modanın hızıyla her gün yeni kuramlar ve kâinatın sonlu mu, yoksa her birkaç yılda eski yerine geri dönmek suretiyle sonsuz mu olduğunu da içeren düşünceler öne sürülmektedir.

Bugün Batıda sarfedilen bütün çabalara (örneğin sözde Teilhard de Chardin sentezi) karşın gerçek bir kozmoloji yoktur; çünkü bu ancak yüksek metafizik ilkelerden gelebilir.[19] Yine, insanın bırakın öte dünyayı, bu dünya hakkında bildiklerini ve gözlemlediklerini temellendirecek tatmin edici hiçbir kapsamlı dünya görüşü tesis edilmemiştir. Aynı şey biyolojide de görülebilir; burada uzun süren bir fizik taklidinden sonra içinde canlı formların onların kimyasal bileşenlerinin dışında kendi içinde bir anlamı olduğu bir dünya görüşüyle alâkalı çalışmaların işaretleri görülmektedir. Son olarak, psikoloji ve psikanalizde Freudianizm ve Jungianizmin temsil ettiği geleneksel öğretilerin basma–kalıp parodilerinin on–yıllarca süren baskıcı hâkimiyetinden sonra bugün artık bu modern disiplinlerin insan ruhunun Ruh'taki kökü ve O'nunla olan ilişkisi çerçevesinde esas mahiyetine nüfuz etmede tamamen

[19]bkz., T. Burckhardt, "Traditional Cosmology and the Modern World,", *Mirror of the Intellect*, çev. W. Stoddart (Albany, N. Y., 1987), s. 13ff; Teilhardizm'in yanlış öncülleri için bkz., W. Smith, *Teilhardism and New Religion* (Rockford, III., 1988).

başarısız olduğu bilinci gelişmiştir. Hatta bu konuda geleneksel ruh ilimlerinden —ki bunun için Tibet, Hint ve Sufi gibi Asya gelenekleri oldukça ilgi toplamıştır— yararlanma gayretleri bile mevcuttur.[20]

Bütün bu ve diğer alanlarda bir kutsal ilim, bir doğa felsefesi ve bizzat modern bilimlerin kendilerine yeni bir yön verecek tam bir dünya görüşü konusunda derin bir açlık bulunmaktadır. İşte tam da bu kritik noktada hâlâ ayakta olan geleneksel kültürler modern bilimleri dönüştürme konusunda büyük bir rol oynayabilirler; bunu da onlara, içinde onların olduğu gibi görüldüğü bir dünya görüşü sağlamak, bazı durumlarda bu bilimlere yeni bir yaşam biçimi vererek onları başka bir bilgi ve tecrübe evreninin ögeleri yaparak başarabilirler.

Bazı Batılı bilim adamları ve düşünürler şimdiden bu amaca ulaşmayı denemekte, fakat büyük çoğunluğu hâlâ Doğu geleneklerinin sahih öğretilerine ulaşamamakta ve bu yüzden onların çabaları genellikle Doğu maneviyatı ile Batı biliminin sentezi olarak adlandırılan o metafizik olarak saçma ve manevî olarak da tehlikeli olan seçmecilik belasıyla karşılaşmaktadır. Bu sözde sentez saf materyalizmden bile daha sinsi olup kafamızdaki şeylerle taban tabana zıttır. Doğu kültürlerinin Batılı bilimin çeşitli dallarıyla yaratıcı bir biçimde karşılaşması —ki bizim ilgilendiğimiz de budur— Batılı bilimin karşı gelinemez bir tanrısal şey olarak tenkitsiz kabulu esasına dayanmaz; bilakis o, Doğuluların kendi geleneklerinde tam bir güveni yeniden kazanmalarına ve bu konularla uğraşıp fikrî çabalarının bu konuları ilgilendiren sorunlarıyla karşılaşma durumunda olan bazı Batılı düşünürlerin kendilerine güvenmelerine dayanır.

Bu, son iki ya da üç nesildir Batılılaşmış birçok Doğuluya egemen olmuş olan Batı karşısındaki aşağılık duygusundan sıyrılmak

[20]bkz., J. Needleman, *Consciousness and Tradition* (New York, 1982); ve M. Ajmal, "Sufi Science of the Soul," S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality–Foundations* (New York, 1987), s. 294–307.

demektir. Bu aşağılık duygusu onların beyinlerini felce uğratmış ve onları son yüzyılda birçok Doğu kültürünün fikri manzarasını bir gelgit dalgası gibi kaplayan düşünce biçimleri ve ideolojiler karşısında akıllı ve mantıklı davranmaktan alıkoymuştur.

Aynı durum teknoloji alanında da mevcuttur. Batılı olmayan toplumların çoğu bugün tam da sanayileşme sürecinin anlamının sorgulandığı bir zamanda iç ve dış birtakım görünüşte karşı konulamaz güçlerin etkisiyle hızla sanayileşmektedir. Artık izlenecek tek bir gelişme modeli yoktur. Batının ve komünist dünyanın bugüne kadar her toplumun doğal hedefi olarak gördüğü daimi maddî ilerleme —bu ise GSMH ve benzeri şeylerle ölçülmektedir— artık ekoloji, enerji ve hammadde krizlerinin bir sonucu olarak dünya ölçeğinde fiziksel bir olasılık olarak bile hükmünü kaybetmiştir. Ne de sürekli yüksek hız, yüksek enerji kullanımı, vesaire artık kendi içinde faydalı şeyler olarak kabul edilmektedir. Doğu toplumları şehirlerini kurmada, üretim araçlarında, ulaşımda ve bunun gibi şeylerde Batılı modelleri taklit etmeye başlamıştır. Bu tam da en gelişmiş sanayi toplumlarında birçok kişinin üzerlerindeki belaları defetmek için teknolojiler aradığı bir zamanda vuku bulmaktadır.

Halkının yiyecek, giyecek veya sağlık ve eğitim gibi ihtiyaçlarıyla ilgilenmeyen Batılı olmayan toplumları burada sözkonusu etmiyoruz. Bizim meselemiz, Ivan Illich ve Theodore Roszak[21] gibi Batı medeniyetinin eleştiricilerince şiddetle vurgulanan okullaşma, enerji ve sağlık krizlerinden nasıl kurtuluruz meselesidir. Bu adamların eserleri, onların öne sürdükleri yoldan başka bir yol benimsenmiş olsa bile, en azından ciddi olarak incelenmelidir, çünkü onlar modern insanın hemen hemen tek ilgi kaynağı olan maddî alandaki hayalî olmayan gerçek sorunlardan bahsetmektedirler.

Çok şükür ki Doğu kültürleri çeşitli şekillerde alternatif teknoloji üretme konusunda hâlâ zengindirler. Asya'nın geleneksel mi-

[21]Örneğin bkz., Illich, *De-Schooling Society* (Londra, 1973); ve onun *Tools for Conviviality* (New York, 1971); yine bkz., Roszak, *Where the Wasteland Ends* (New York, 1973); ve *Unfinished Animal* (New York, 1975).

marilerinin çoğu, örneğin İslâm mimarîsi enerjiyi koruma, doğal çevreyle yakın ilişki, doğal enerji kaynaklarının azamî kullanımı ve insanın içinde çalıştığı, uyuduğu, ibadet ettiği ve dinlendiği mekânlar arasında canlı bir bağlantı tesis etme ilkesine dayanmışlardır. Bütün bunlar birçok çağdaş Batılı şehir planlamacısı ve mimarının gerçekleştirmek istedikleri düşüncelerdir; gerçi bunların hepsi geleneksel mimarinin bu organik birliğinin ancak bütün geleneklerin kalbinde yer alan kutsal bir bilim, organik bir bütün olarak toplum ve birleştirici manevî ilkelerin varlığında mümkün olabileceğini anlayamamaktadır. Dolayısıyla, insan birçok Asya ülkesinde hem yaşayan mimarî geleneğe, hem de Batının şehirleşme hastalıklarını sesinin çıktığı kadar tedavi etmeye çalışanların çığlığına zıt olarak inşa edilmiş ucubeleri görünce özellikle üzülüyor.

Aynı problem tıp ve beslenme alışkanlığında da mevcuttur. Batıda bugün çok sayıda kişi Batı tıbbının tedavi etmede bugüne kadar az çok güçsüz kaldığı birtakım hastalıkların tedavisi için Doğu tıbbının geleneksel okulları içerisinde önemli imkânlar keşfetmektedir. Ayrıca bunlar küçük kasabalarda ve bilhassa modern doktorların yetişmesindeki güçlük nedeniyle modern tıptan mahrum olan köylerde geleneksel tıbbın ucuzluğunun da farkındadırlar. Batıda geleneksel tıbbın, manevî değerini bir kenara bırakalım, sadece maddî değeri her geçen gün daha büyük derecelerde farkedilirken birçok Doğu kültüründe insanlar geleneksel tıbbın bugüne kadar gelen kısmını bile mümkün olduğunca görmezlikten gelip unutmaya ve doğrudan tabiatın bağrından çıkarılmış olan şifalı bitki ve madenlerin yerine koymak üzere modern ilaç endüstrisinin ürünlerinin kullanımını genişletmeye çalışmaktadır.

Başka bir misal verirsek, bugün yoğun işgücü endüstrisinden, el emeğinden ve insanların yerine makineleri bilinçsizce koyma politikasını körü körüne izlemenin tehlikesinden çokça bahsedilmektedir. Onun bağlıları dahil insanların çoğu tarafından kısa süre sonra unutulmuş olan, Gandi'nin el emeği ve bilhassa el sanatlarının tabiî faziletiyle ilgili öğretileri, daha sonraları yeniden dikkatle-

ri ve ilgileri çekmiştir. Tabiatıyla kadın ve erkeklerin bir güç istasyonunu bulmak için bir çarkı çevirmeleri istenemez; fakat onlar, otomatik makineyle yer değiştirmeksizin daha birçok şeyi yapmaya devam edebilirler. Ve bu sadece manevî, toplumsal ve ekolojik açıdan değil, fakat aynı zamanda uzun vadede iktisadî olarak da faydalıdır. Batıda "soft–teknoloji" adını verdikleri şeyi yaratmaya çalışan genç bilim adamı ve mühendisler tam da bu amacı gütmektedirler.

Bugün birçok Doğulu ülkenin altına girdiği hızlı sanayileşme sürecinde bir basiret ve sağduyu anlayışı her zamankinden daha çok gereklidir. Hatta bizzat Batıda teknolojinin büyük değişimler geçirdiği ve insanların yeni yaşam tarzları aradığı bir zamana rastladığı için ayrıca zorunludur. Eğer bu basiret gösterilemezse, Doğu toplumları ekmek kırıntılarını ve ziyafet masasından ve hatta belki de sanayileşmiş dünyanın "son akşam yemeği"nden kalan artıkları yemeye devam edeceklerdir. Fakat eğer onlar bu basireti kendi kültürlerine tam güven duyarak gösterebilirlerse o zaman mümkün hallerde akıllı alternatifler seçebilir ve kendi tecrübelerinden mimarîden tarıma kadar birçok şeyi çıkarabilirler; böylelikle de kendileri için anlamlı bir hayat tarzı ve belki başkaları için ilham kaynakları elde etmiş olurlar.

Batılı bilim ve teknolojiyi yaratıcı bir şekilde karşılamanın yoğun fikrî vazifesini yerine getirmekle görevli olan Doğu toplumlarının entellektüel seçkinleri bu işi yaparken kendi kültürlerine dayanmalıdırlar. Bunlar öncelikle her Doğu geleneğinde muayyen bir şekilde tekrarlanan derin hakikatı, yani Rg–Veda'da bahsedilen Purusa'nın kurban edilmesi efsanesinde ve İslâmî metafiziksel öğretinin direklerinden birini oluşturan küllî insan *(insan–ı kâmil)*'a ilişkin metafiziksel öğretide bulunan hakikatı hatırlamalıdırlar. Bu öğretiye göre, kâinat (cosmos) aynı zamanda insanın prototipi olan ve onun özünü oluşturan manevî gerçekliğin feda edilmesi sonucu vücuda getirilmiştir. Doğal çevreyi insanın hırs mabedinde kurban etmek demek batınî benliği (inner man) insan bütünlüğü-

nün en dışsallaşmış veçhesinden başka birşey olmayan insanın hayvanî yönü için kurban etmek demektir. Bu, aynı zamanda bizzat insanın kendisini boğazlamak ve yoketmek demektir, çünkü bütün görünüşlerine rağmen zahirî insan batınî insanın yardımı olmadan ayakta kalamaz. "Tanrıları öldürmek", nihayette intihar etmek demektir.

Doğunun geleneksel kültürlerinin sadece yaşamak için değil, fakat aynı zamanda gölgelerle kaplı bir dünyanın ışık fenerleri olarak hareket etmeleri için mümkün olan herşeyi yapmak zorunda oldukları beşer tarihinin bu kritik anında Purusa'nın kurban edilmesi efsanesinin, herşeyin prototipinin Külli İnsan'daki yansımalarının ve benzer geleneksel öğretilerin en anlaşılır simgesel ifadeleri olduğu hakikati hatırlamak elzemdir. Batılı bilim ve onun uygulamaları ile karşılaşırken kendisi kutsal bilimin temel bir ögesi olan ve insanı en derin anlamıyla onu çevreleyen Evren'e bağlayan bu hakikatın hatırlanması her zamankinden daha zorunludur.

Şebisterî'nin Gülşen–ı Râz'ında insan, kendisiyle evren arasında bulunan yakın ilişki üzerinde düşünmeye şu ölümsüz dizelerde çağrılmaktadır:

> Semavatın yapısı üzerinde tefekkür et,
> Et ki o "Hakikat"ı tecellilerinde göresin.
> Kendinde dünyayı baştan sona müşahede et;
> Çünkü sonra gördüğün herşeyi önceden görebilirsin.
> Adem'in dünyası en son görünenidir,
> Fakat her iki dünya da onun özüne dayanır.
> Dünyanın cevheri onun kalbindedir;
> Kendini bil ki Evrenin ruhunu taşıyasın.
> Allah'ın bütün İsimlerini bilirsin;
> Zira senin tabiatın "Esma"nın tecellisidir.
> O, ilk ve sondur!
> O, batın ve zahirdir!
> Gece ve gündüz kendini düşün,
> Kendinin dışında birşey düşünme.

Ve Mundaka Upanişad'da şunu okuyoruz:

> Bütün kainat o evrensel, şekilsiz ve sebepsiz Varlığın bir tecellisi ve ürünüdür. Güneş, ay ve tüm halleri, bütün bilgi, varolan her varlığın ruhu o tek ve herşeyde içkin olan Varlığın parçaları ve tecellileridir. Bütün yaşam ve bütün nitelik, hareket ve faaliyetler o tek Enerji'nin biçimleridir. O, güneşi ateşteki bir kütük gibi ışıklandıran ve yakan Ateş'tir. Bu yüzden güneş bize ısı ve ışık vermektedir. Yağan yağmur değildir; bulutlar arasından yağan O'dur. Varlıklar biraraya gelir ve çokluk kazanırlar, fakat onların vasıtasıyla çokluk kazanan O'dur.

Doğu kültürlerinin ayakta kalmaları çeşitli bilgi ve gerçeklik ile manevî ve maddî düzeyleri ayrılamaz bir bütün halinde birbirine bağlayan Birlik (Unity) görüşünü ne kadar koruyabildiklerine bağlıdır; şu anda ne kadar mühim görünürse görünsün onların maddî alandaki yakın başarısına büyük ölçüde dayanmaz. Bu görüş, modern insanın kendi yaptığının tahripkâr sonuçlarından kendini korumak amacıyla aradığı kutsal bilgideki görüştür; fakat semanın istikametini yitiren modern insan çoğunlukla Güneş'i bir kuyunun dibinde aramaktadır. Uzun zamandır bu Birlik fikrini unutmuş olan Batılı adamın kendini kurtarmak için onu yeniden keşfetmeye çalıştığı bir dönemde dünya için Doğu kültürlerinin kendi kültürlerinin kalbinde yer alan bu değerli Birlik görüşünü ve kutsal ilimlerin bilgisini unutması ve terketmesinden daha feci birşey olamaz.

7

Geleneksel bilimler

Dünya bir teofanidir, bizzat eşyanın epifanisi gaybdır.

—A.K. Coomaraswamy, "Çin Resmi"

DOĞULU VE GELENEKSEL medeniyetleri bugün onların hızla benimsemeye çalıştıkları Batılı bilim ile beraber ele aldıktan sonra, bu medeniyetlerin çağlar boyu geliştirdikleri ve modern seküler bilimin hücumuna rağmen hâlâ belli yerlerde yaşamını sürdüren geleneksel bilimin anlamını derinliğine irdelemek zorunluluğu doğmuştur.

'Bilim' (science) kelimesini İngilizce'deki kullanımıyla[1], sınırlandıranlar için 'geleneksel bilim' tabiri çelişkili bir ifade gibi görünebilir. Bilim, aklî muhakeme ve deneyciliğe dayalı sürekli değişen bir fiziksel dünya bilgisi olarak anlaşılırken gelenek, R. Guénon,

[1]İngilizce'deki *science* (bilim) terimi anlam bakımından Fransızca'daki *science* ve Almanca'daki *Wissenschaft* terimlerinden daha dardır. Buna rağmen yine de o Latince bir terim olan *scientia*'yı çağrıştırdığı için bu terimin anlamını daha da evrenselleştirmede kullanılabilir. Bizim bu kitapta yaptığımız da onun anlamını genişletmektir.

A.K. Coomaraswamy ve F. Schuon gibi geleneksel öğretinin çağdaş temsilcilerince anlaşıldığı gibi değişmezliği, kalıcılığı, bir ilkesel ve metafiziksel düzenin bilgisini imâ eder. Ancak bununla beraber geleneksel ilimden salt metafizik olarak değil de, metafiziksel esaslarla alâkalı geleneksel bir bilgi olarak sözetmek anlamlı olacaktır; bu bilgi, belli bir gerçeklik alanının düzenli bilgisi olması hasebiyle bir ilim olmasına karşın ilkesel düzeni karakterize eden değişmezlikten ayrılamaz. Tüm geleneksel medeniyetlerde, hususan yerleşik olanlarda semâvât ilminden bir karıncanın anatomisiyle ilgilenen ilme kadar birçok geleneksel ilim geliştirilmiştir. Bu ilimler, daha önce de söylediğimiz gibi, nihaî anlamda *scientia sacra*, yani yüksek ilim olan metafizik veya irfandan farklıdır. Bununla beraber onlar, sıkı bir geleneksel vasfa sahip olan çeşitli kozmolojik öğretiyi haiz olmaları hasebiyle metazifik esaslarla ilişkili olup âlem–i şehadetin bilgisi olması anlamında 'kutsal ilimler'den başka birşey değildirler.

Geleneksel ilimler, geleneksel medeniyetlerin içtimaî, hukukî ve teolojik buudlarından da farklıdırlar. Mimarlık olsun, ilaçbilim olsun, onların meyveleri, sözkonusu toplumun hemen hemen tüm bireyleri tarafından kullanılsa bile bilimlerin kendisi o geleneğin zahirî boyutundan daha çok, batinî boyutuyla alâkalıdırlar. Çin'de simya ve fiziği geliştirenler Taoistler idi, Konfüçyen akılcılar değil. Yine İslâm'da büyük matematikçi ve astronomlar İhvan–ı Safâ gibi batınî zümreler ve Kutbeddin Şirazî ile Nasiruddin Tûsi gibi metafizikçiler olmuşlardır, fakihler ve kelâmcılar değil.[2] Geleneksel bilimlerin gerçek doğası ve inceledikleri form, kuvvet, model ve simgeler, bu bilimlerin esaslarının "yüksek ilim" ve onların içinde yetiştikleri geleneğin batınî buuduyla alâkalı olmalarını gerektirir. Bu nedenle, bu bilimler köklerinden ve arkaplanından koparıldığı zaman nüfuz edilemez bir perdeyle örtülmüş ve çoğunlukla keyfî yorumlara maruz kalmış "esrarlı bilimler" olarak görünürler. Tabiî

[2]Bu meseleyi *Man and Nature* adlı eserimizde, bölüm 3, ele aldık.

bunlar geleneksel bağlamlarında bir anlamda "esrarlı" veya gizlidir,[3] fakat sadece onları inceleyecek kifayette olmayanlara. Gerekli manevî ve fikrî donanıma sahip olanlar için —ki önceden bunlar için de aynı durum sözkonusu idi— bu bilimler esrarlı olmaktan uzaktır. Esasında bu ilimler, kendi doğası ve uygulama alanıyla âhenkli olacak bir biçimde kendi alanlarına yansıttıkları nur âlemine ulaşmanın bir yoludur. Unutulmamalıdır ki, Hindistan'da tezler (sastras) Vedaların kolları veya güçleri anlamına gelen *Vedânga* adı verilen geleneksel ilimler üzerine yazılmıştır.

Geleneksel ve modern bilimleri ayırmak için kutsal ve dünyevî bilim tabirini de kullanabiliriz.[4] Geleneksel bakış açısından bakıldığında, tamamen dünyevî (profane) olarak addedilebilecek hiçbir meşru alan yoktur. Bu anlayışa göre kâinat İlâhî İlke'nin bir tecellisidir ve bu ilkeden tamamiyle kopuk olan hiçbir gerçeklik sahası mevcut değildir. Gerçeklik alanına katılmak ve gerçek olana ait olmak kutsal deryaya garkolmayı ve kutsalın güzel kokusuyla mest olmayı imâ eder. Geleneksel medeniyetlerin metafiziksel ve kozmoloji ilimleri, perde veya *mâyâ* anlamında değil de Tanrısallığın simgesi ve "imzası" yani *vestigia Dei* anlamında tecellinin bilgisine dayandıkları için kutsal ilimlerdir. Birtakım gelenekçi yazar tarafından çokça işaret edildiği gibi[5] geleneksel medeniyetlerde gelişti-

[3]Gerçekten Arapça'da birçok geleneksel ilim, *ulûm-u hafiyye* (Gizil İlimler) kategorisine sokulmuştur. Daha genel bir İslâmî ilimler tasnifi için bkz., Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge, 1987), s. 63; ve yine bizim *Islamic Science: An Illustrated Study* (Londra, 1976), bölüm II. Öğretim kurumlarının resmî müfredatını ilgilendiren bu tasniflerde "gizil bilimler" bazen ayrı bir kategori olarak ele alınıp "resmi" ilimler şemasına dahil edilmiştir.

[4]Kutsal ve dünyevî bilim arasındaki ilişki üzerine bkz., R. Guénon, "Sacred and Profane Science", çev. A.K. Coomaraswamy, *Visva-Bharati Quarterly.* vol. 1, (1935), s. 11–24. Yine, Guénon'un *Crisis of the Modern World,* çev. A. Osborne (Londra, 1975), bölüm IV. Geleneksel ilimler üzerine Guénon der ki: "toute science apparaissait ainsi comme un prolongement de la doctrine traditionnelle elle-même, comme une de ses applications... une connaissance inférieure si l'on veut, mais pourtant encore une véritable connaissance." *Orient et Occident.* (Paris 1930), bölüm 2.

[5]Örneğin bkz., Schuon'un *Esoterism as Principle and as a Way.*

rilen bütün ilimler kutsal ilim değildir. Pliny, Strabon, Brahmagupta ve Biruni'nin yazdığı herşey kutsal bilim olarak görülemez. Geleneksel medeniyetlerde geliştirilen bilimlerin merkezinde daima kutsala doğru yönelim vardır; fakat geleneksel ilimlerden bahsederken gözardı edemeyeceğimiz ve günümüzde kullanılan anlamıyla bilimsel bir düzenle alakâlı olan salt beşerî spekülasyon ve gözlemler de yer yer bulunabilir. Geleneksel bilimler ile modern bilim arasındaki başlıca fark, birincisinde dünyevî ve beşerî olanın daima kenarda, kutsal olanın da merkezde olması; ikincisinde (modern bilimde) ise dünyevî olanın merkezde ve doğal dünyanın İlâhî Kaynağını herşeye rağmen gösteren bazı sezgi ve keşiflerin —bazı bilim adamlarını dışarıda bırakırsak— tanınamayacak kadar kenara atılmış olması gerçeğinde yatmaktadır. Geleneksel bilimler öz itibariyle kutsal ve ârızi olarak dünyevî iken modern bilim öz olarak dünyevî ve sadece ârızi olarak kâinatın kutsal vasfından haberdardır; hatta bu nadir durumlarda bile kutsalı kutsal olarak kabul edememektedir.

Modern bilim, kutsal mefhumunu kaybetmiş bir yaratık olarak modern insanın tüm vasıflarını paylaşmaktadır. Bütün geleneksel medeniyetlerin geleneksel ilimleri, en açık hakikatlerin bile unutulduğu bir çağda tekrar keşfedilmesi gereken bazı son derece önemli ilkeler üzerinde mutabıktırlar. Bu ilimler, fiziksel dünyayı, "simgesel ruhunu" hâlâ kaybetmemiş olan geleneksel insanlık için, daima Gayb'a açık olan kapı olarak kalmış olan simgeler yardımıyla daha yüksek düzeyleri yansıtan en aşağı gerçeklik düzeyi olarak gören hiyerarşik bir evren görüşüne dayanır.[6] Modern bilimi işgal

[6]A.K. Coomaraswamy'nin çok sayıda eseri, varlığın durumlarına ilişkin geleneksel öğreti üzerinde durur; örneğin, "The Inverted Tree," vol. 29, (1938), s. 111–49; ve yine R. Lipsey (ed.), *Coomaraswamy, 1: Selected Papers—Traditional Art and Symbolism* (Princeton, 1977), s. 376–404; "Gradation and Evolution, I" *Isis*, vol. 35 (1944), s. 15–16, ve II, *Isis*, vol 38 (1947), s. 87–94. Coomaraswamy ayrıca varlık derecelerini ruhun onlardaki seyahati açısından şu eserlerinde tartışır: "Recollection, 'Indian and Platonic'" ve "On the One and Only Transmigrant," *Journal of the American Oriental Socety*, vol. 45, ek no. 2 (1944) ve Lipsey (ed.),

eden psiko–fiziksel dünya geleneksel perspektifte nurlu modellerin bir yansıması ve onun bugün paleontolojik çalışmaların konusu olmuş olan hayat safhaları da, Schuon'un kullandığı tabirle, "Dünya Ruhu'nun rüyasının takviye edilmesi" olarak görülmektedir.

Geleneksel ilimler, her an yüksek gerçeklik düzeyleri ile ilişkili olan ve bunu kesintisiz bir ilerleme olarak değil de, mekânda geçerli olan yasalar kadar sıkı olan yasalara tâbi olan bir çevrimler serisi olarak görülen zamanın akışından habersiz kalmaksızın yapan bir "mekân" içerisinde meydana gelmişlerdir.[7] Fiziksel olanı ruhsal olana, ruhsal olanı hayalî olana, hayalî olanı gayb olana ve gaybı da melekût âlemine bağlayan "büyük varlık zinciri", her geleneksel ilimde dikey vasfını korumuştur.[8] Geleneksel medeniyetler, "büyük varlık zincirini" geleneksel bakış açısına göre bir ucube olan modern evrim anlayışıyla sonuçlanacak yatay bir forma sokmak gibi hayatî bir hatayı yapmayacak kadar, dünyanın İlâhî Kaynağından, maddî mahlûkatın ontolojik olarak daha yüksek gerçeklik düzeylerine dayanmasından haberdar idiler.

Metafiziksel açıdan konuşursak, omega noktasında varolan herşeyin aynı zamanda alfa noktasında da mevcut olması gerekir. Hiçbir maddî değişim ve dönüşüm kaba maddeden aklın doğmasını sağlayamaz. Ne de büyük olan, küçük olanda bir şekilde mevcut olmadığı halde, ondan inkişaf edebilir. Geleneksel öğretiler Kâmil veya Küllî İnsan'dan bahsettikleri zaman onların kastı gelecekte "inkisaf" edecek olan insan değil asli (primordial) gerçeklikteki in-

Coomaraswamy, vol. II, s. 49–87. Bu öğretiyi R. Guénon da özetlemiştir: *The Multiple States of Being*, çev., J. Godwin (Burdett, N.Y., 1984).

[7]Hinduizm'de en geniş şekliyle izah edilen zamanın çevrimlerine ilişkin geleneksel öğreti üzerine bkz., R. Guénon, *The Reign of Quantity and Signs of the Times*, çev. Lord Northbourne (Baltimore, 1972); Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques* (Paris, 1970); M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, çev. W. Trask (New York, 1959); ve H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization.*

[8]Bu fikrin tarihsel ve felsefî arkaplanı için bkz., A. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1957). Bizzat "büyük varlık zinciri" üzerine bkz., H. Smith, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*, bölüm 3,

sandır. Aynı şekilde, onlar mahlûkatın mükemmelliğinden sözettikleri vakit kasıtları cennet mükemmelliğini tedrici ve zamansal bir süreç ve galaksilere kadar uzanan sadece arzın vasıtalarıyla değil bizzat Sema'nın yardımıyla tekrar tesis etmektir.[9] Geleneksel kozmoloji ve ilimleri anlamanın önündeki en büyük engel herkesin bildiği anlamıyla evrim kuramıdır. Bu kuram, Allah[c.c.] anlayışının ve fiziksel dünyada model gerçekliklerin daima varolduğuna dair olan sezginin kaybını telafi etmek üzere ondokuzuncu yüzyıl sekülarizminin atmosferi içerisinde vücuda getirilmiştir.

Geleneksel ilimlerin amacı hiçbir zaman ne tamamen modern anlamda salt faydacılık, ne de bilimin kendisi olmuştur. Geleneksel perspektifte insan beden, nefs ve ruha sahip bir bütünlük olarak görüldüğü için geleneksel medeniyetlerde geliştirilen bütün ilimler, bu bütünlüğün muayyen bir ihtiyacını karşılamış ve bu yüzden de bugün anlaşıldığı şekliyle "bilim için bilim" amacı güdülerek geliştirilmemişlerdir. Bu nedenle bu bilimler, yalnızca dünyevî bir varlık olarak gözönüne alınan insanın ihtiyaçlarını karşılama anlamında faydacı olmamışlardır. Fakat şayet insanın hem ruhî, hem de zihnî ve fizikî ihtiyaçları gözönüne alınırsa o vakit bu bilimler gerçekten "kullanışlı" ve "faydalı"dırlar. Geleneksel bilimlerin gözünde düşünce ile amel ya da hakikat ile kullanışlılık arasında gerçek bir ikilik yoktur. Bu bilimler, fiilî hayatı ilgilendiren pratik uygulamalara bir taraftan sahipken, diğer tarafta tefekkürî ruhu besleyen ve insanın kâinatı kapalı bir perde olarak değil de Bir'in Güzelliğini yansıtan bir nur aynası olarak görmesini sağlayan tefekkürî bir yöne de sahip olmuştur ve sahip olmaya devam etmektedir. Zahiren kullanışsız gibi görünen bu bilimler aslında içten bakıldığında kullanışlıdırlar, çünkü insanın ölümsüz ruhunu besleyen ve

[9]Bazı modern yazarların insanın uzay ötesi dünyevî olmayan kökeni ile ilgili olan inançları, gerçekte geleneksel öğretilerin bir karikatürüdür. Zira öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, aklî sezginin kaybolmasının bir sonucu olarak, yüksek gerçeklik mertebeleri öylesine unutulmuşlardır ki, bunların yerine uzaydaki galaksiler ikâme edilmiştir; tıpkı, semavî hiyerarşilerin feleklerinin yerini yeryüzü gezegenini kaplayan süper "feleklere" sahib yabancılara bırakması gibi.

ancak O'nunla insan olabildiği kendindeki o İlâhî Nur'un farkına varmasını sağlayan birşeyden daha kullanışlı ne olabilir?

Geleneksel ilimlerin çağlar boyu içinde ifadesini bulduğu lisan her zaman aynı olmamıştır. Bazı gelenekler tabiatı itibariyle efsanevî iken diğerleri Tek olan ve her gelenekte bulunan Hakikat'ı ifade etmek için daha soyut bir dil kullanmışlardır. Aynı ayırım geleneksel ilimlerde de görülebilir; bunlardan bazıları ifadesini efsanevî lisanda diğerleri de matematiksel ve soyut olanda bulmuşlardır. Gerçekten Hinduizm gibi bazı geleneklerde her iki bilim de yan yana bulunabilmektedir; fakat her iki halde de lisan çoğunlukla simgeseldir. Gezegenlerin hareketleri niceliksel olarak ister bir efsane biçiminde,[10] ister matematiksel bir biçimde tarif edilsin, kullanılan lisan, sözkonusu bilimin alanını aşan bir hakikatı açığa çıkaran simgesel bir dildir. Her geleneksel bilim, metafiziksel bir öneme sahiptir, çünkü her biri aşağı bir gerçeklik alanını simgecilik dili yardımıyla daha yüksek düzeylere bağlamaya kâdirdir. Geleneksel matematik veya astronomi de matematik ve astronomi*dir*; fakat bu terimlerin sınırlı modern anlamında değil. Bilâkis, onlar, metafiziksel düzene ait olan gerçekliklerin simgesel ifadeleridir. Simgesel lisanın farkına varılmaksızın, görünüşlerin aynı anda hem örttüğü hem de ifşa ettiği tözsel gerçeklikleri açığa çıkarmak amacıyla bu görünüşleri istimal eden geleneksel ilimleri tam olarak anlamak mümkün değildir.[11]

[10]Efsanevî astronomi üzerine bkz., G. di Santillana ve H. von Dechend, *Hamlet's Mill* (Boston, 1969).

[11]İçinde "simgesel ruhu" hâlâ canlı tutan geleneksel adam için bir nesne sadece bir yüksek gerçekliğin sembolü değildir. Bilakis o, daha aşağı bir varoluş düzeyinde o gerçekliktir. Bu, bilhassa kendisine ilkel denilen insanlar için doğrudur. Halbuki bu insanların sezgisel güce öncelik vermelerinden ve fenomenden ziyade numen (öz) konusunda büyük bir şuura sahip olmalarından dolayı onlara ilkel diyen modern insan bunun farkında değildir. A.K. Coomaraswamy birçok eserinde bu konu üzerinde genişçe durmuştur. Özellikle de şu tanınan eserinde: "On the Primitive Mentality," *Quarterly Journal of the Mythic Society*, vol. 20, (1940), s. 69–91. Simgelerin geleneksel anlamı üzerine bkz., M. Lings, *Symbols and Archetype* (Cambridge, 1991).

Bir anlamda geleneksel ilimlerin anası veya kapsamı olan kozmolojinin dışında hiçbir yerde geleneksel ilimlerin iki tür lisanını böylesine sarih bir şekilde bulmak mümkün değildir.[12] Geleneksel kozmoloji (evrenbilim), bugün aynı adı taşıyan modern astrofiziği temel alan spekülasyonlarla (nazariye) karıştırılmamalıdır. Geleneksel kozmoloji, metafiziksel esasların kozmik alana uygulanmasından ibarettir. Şayet kozmoloji, astronomi ile ilgili verilere dayanan ve sürekli değişmeye maruz kalan tümevarımlar (inductions) olarak değil de, belirttiğimiz anlamda anlaşılırsa, o vakit modern dünyanın bir kozmolojisi yoktur diyebiliriz. Geleneksel kozmoloji, Avustralya yerlileri ve Polonyalıların efsanevî açıklamalarından Tibet Budizmi'nin en ince tasarılarına, İslâm'ın veya Ortaçağ Hıristiyan kozmologlarının niteliksel izahlarından matematiksel açıklamalarına kadar sayısız yollarla ifadesini bulmuştur. Fakat bütün durumlarda kozmolojinin amacı, evrenin hiyerarşik yapısını ve aynı anda hem dünyevî cennetin bir kalıntısı, hem de semavî olanın bir bekleme yeri olan doğal dünyanın İlâhî Kaynağını açığa çıkarmaktır.

İster eski Veda efsanesindeki Purusa'nın kurban edilmesi biçiminde, ister Zerdüştî ve Mythraik Aslî İnsan'ın (Gayomârth) parçalanmasına ilişkin izahlar şeklinde veya İslâm'ın Küllî İnsan (insan-ı kâmil) açıklaması şeklinde olsun, aynı hakikat gözlenebilir; bu, dünyevî alanın, tecelli etmiş bir tanrısal alanın "hatırlatıcısı" veya aynı zamanda insanın özü de olan bir model gerçekliğin yansıması olduğu hakikatıdır.

Dünya aynı anda hem nizamdır, hem de güzellik. Yunanca'daki *kozmos* aynı anda hem dünya, hem düzen ve hem de güzellik anlamlarına gelirken, Latince olan *mundus* —ki *mandala* ile aynı köktendir— da hem dünya, hem de güzellik demektir. "Dünya" (world) kelimesi etimolojik olarak Asıl İnsan (Primordial Man) ve

[12]Kozmolojik bakış açısı üzerine bkz., T. Burckhart, "Nature of the Cosmological Perspective," *Mirror of the Intellect*, çev. W. Stoddart (Cambridge, 1987), s. 13–16.

onun kurban edilmesiyle ilişkilidir.[13] Geleneksel kozmoloji bu gerçeği ve tabiî alanın daha yüksek varoluş düzeyleriyle olan uyumunu çeşitle geleneklerin kutsal sanatlarında istimal edilmiş diller kadar farklı ve çeşitli dilleri kullanarak açığa çıkarır. Aslında kozmoloji, çokluk dünyasını, üzerinde tefekkür edilecek bir resme ve geçilip aşılacak kemere çeviren bir sanattır. Katiyyen unutulmamalıdır ki, meşhur Ortaçağ özdeyişine göre, eğer *ars sine scientia nihil** ise o vakit bir anlamda *scientia sine arte nihil*** demektir. Geleneksel ilim ve herşeyden önce geleneksel kozmoloji tıpkı geleneksel sanatın bir bilim olması gibi, bir sanattır. Kozmoloji üzerinde her geleneksel bilimin, anlamı ancak bütün ile olan ilişkisi içerisinde açığa çıkan muayyen bir biçim veya resim olarak işlendiği geniş bir goblen olan evrensel ve anlaşılır bir şemadır; bu öyle bir bütündür ki, ancak metafizik ve irfanın nuruyla korunabilir.

Allah[c.c.] buyurur ki, "Nur olsun ve nur oldu". (Tekvin, III. 1) ve Kur'ân–ı Kerîm de bu evrensel hakikatı şu âyette teyid eder: "O, birşeyin olmasını istediği zaman 'Ol' der ve o şey olur", (XXXVI.82). Yine, "Başlangıçta Kelâm vardı", (Yuhanna İncili, I. 1). Dolayısıyla, kozmik tecellinin esası hem nurdur, hem de Kelâm'dır. Kutsal dil, onun işaretleri ve telaffuzları ile alfabesinin batınî ehemmiyeti çoğu geleneksel ilmin kalbinde yer alır ve bir anlamda bu ilimlerin anası ve atasıdır.

[13]Kadim bir geleneksel tekvin (yaratma) efsanesi, Allah'ın[c.c.], Bir'in şeytanlarca kurban edildiğini ve parçalandığını veya onun kendini kendine bir mağdur olarak takdim ettiğini anlatmıştır. Onun ölü uzuvlarından görünür dünyanın çeşitli kısımları çıkmıştır. Görünür dünya onun ölü bedenidir.

"Dünya *(world)* sözcüğü efsaneye tanıklık etmektedir. Bu sözcük eski İngilizce'deki *weorld* sözcüğünden gelmektedir. Bu da büyük bir ihtimalle *wer*–insan (*werewolf* sözcüğündeki insan, yani 'kurt–insan') ve tamamen büyümüş, büyük (ve dolayısıyla *yaşlı*) anlamına gelen *ald*'dan türemiştir. Dünya, ölü bir dev veya tanrıdır." E. Zolla, "Traditional Methods of Contemplation and Action," Y. Ibish ve I. Marculescu (eds.), *Comtemplation and Action in World Religions* (Seattle ve Londra, 1978), s. 117; ve Y. Ibish ve P. Wilson (eds.), *Traditional Mode of Contemplation and Action*, (Londra ve Boulder, 1977), s. 60.

*Ars sine scientia nihil: Sanat yoksa bilim de yoktur.

**Scientia sine arte nihil: Bilim yoksa sanat da yoktur.

Hinduizm'de ilk dil, insanlığın modeli olan *Manu* ile özdeşleştirilir. Bu şahıs, nesnelerin nümuneleri veya ideal formlarına (*mantra)* sahip olup insanlığa onların fiziksel dünyadaki nesnelerle olan ilişkisini izah etmiş ve böylelikle de ilk dili yaratmıştır. Bu *mantra*'lar, fani olan fiziksel formların baki ve ruhî bedenleri olduğundan *mantra* ile alâkalı olan asıl dil (primordial language) de dünyadaki nesnelerin ilkeleri ve kökenleri ile ilişkilidir. Bunun içindir ki, kutsal veya asıl dile ait olan telaffuzlar insanı fiziksel dünyanın ötesine taşıyıp o *mantra*'nın kalbinde yer alan tanrısallığa götürür. *Yamala Tantra*'nın dediği gibi, "Gerçekten Tanrının vücudu onun temel düşünce biçiminden (ya da çekirdek–*mantra*) yükselir."[14]

Alfabeye gelince, Hinduizm'e göre o, *yantra*'lara veya *mantra*'ların görünen misallerine dayanan doğal işaretlerden türetilmiştir. *Kanlâvâliyam*'ın dediği gibi, "*Mantra yantra*'nın ruhudur. Tanrısallık, *mantra*'nın ruhudur. *Yantra* ile tanrısallık arasındaki fark beden ile ruh arasındaki farka benzer."[15] Alfabe, tıpkı kutsal dilin sesleri gibi, kâinata varlık veren İlâhî Enerjilerle alâkalıdır. Aynı şekilde alfabenin simgeciliğini inceleyen ilim de kâinatın yapısıya ilgilidir.

Kabbala'ya göre de kutsal dil —buradaki dil Sanskritçe'den ziyade İbranice'dir— kâinatın manevî veya batınî veçhesini yansıtır. İbranice alfabesinin harfleri mahlûkatın unsurları olduğundan, kutsal dilin bâtinî yasalarının ve onun alfabesinin simgeciliğinin ilmi dünyanın iç yapısı hakkında bilgi verir. *Sefer Yesira (Tekvin Kitabı)* özellikle *sefirot*'tan bahseder; bu on asıl (primordial) sayı İbrani alfabesindeki yirmi iki harfle beraber kâinatın manevî (spiritual) ögelerini oluştururlar.[16] Yahudi batınîliği, bâhusus Alman

[14]A. Danielou'nun *Hindu Polytheism*'inde (New York, 1964), s. 334, alıntı olarak geçmektedir.

[15]age., s. 350.

[16]Yahudi Kabbala üzerine bkz., L. Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbala*, çev. N. Pearson (Baltimore, 1973); G. Scholem, *Major Trends in Jewish*

Hassidik geleneği, kutsal alfabenin sembolizmine ilişkin gelişkin bilimler geliştirmiştir; bu ilimlerin en önemlisi olan *guematria* alfabedeki harflerin sayısal değerini incelerken, *notarikon,* belirli bir sözcüğün harflerinin bir cümledeki sözcüklerin baş harfleri olarak yorumlanması demektir; ve *temurah* da harflerin yer değiştirmesi ile ilgilenen ilimdir. Kutsal dil ve "herşeyin onunla yapıldığı" Kelâm veya Logos ile ilgilenen bu geleneksel ilimler, dolayısıyla eşyanın mahiyetiyle de ilgilenmiş olmaktadırlar. Bunlar, haricî gerçeklik alanını nihayette yaratılmış düzenin cevheri ve gerçekliği olan Kelâm'ın etüdüyle İlâhî Âlem'e bağlamışlardır.

Şunu belirtmek ilginç olacaktır ki, geleneksel dil ilimleri daima kendi geleneklerinin kutsal vahiy diliyle ilgilendikleri halde Kabbala örneğinde aynı zamanda bir Hıristiyan Kabbalistik okulu da bulunmaktadır; bu okulun mensupları arasında şu isimler bulunmaktadır: Pico della Mirandola, Reuchlin, Agrippa von Nellesheim, Jacob Böhme, John Olearius, Robert Fludd ve Athanasius Kircher. Bu okulun öğretileri Hıristiyan bir bağlam içerisinde olmasına rağmen yine de İbranî diline dayanmaktadır.[17]

Bu özel durum, Hıristiyanlığın Yahudilik ile olan hususi ilişkisi ve Hıristiyanlığın kendine ait bir kutsal dili olmaması gerçeği temelinde açıklanabilir. Bu yüzden bu durum, dil ve alfabe ile ilgilenen geleneksel ilimlerin her gelenekte o geleneğin kutsal diliyle bağlantılı olduğuna ve aslında sözkonusu geleneğin kutsal kaynaklarından türetilmiş olduğuna ilişkin genel prensibi geçersiz kılmaz.

Mysticism. çev. M.M. Davy (New York, 1954); G. Vajda, *Recherches sur la philosophie de la kabbale* (Paris, 1962); ve P. Vulliard, *La Kabbale Juive* (Paris, 1964). Kutsal alfabe ve kozmik düzen arasındaki birebir ilişki ile ilgili öğreti birçok Müslüman esoterist (bâtına önem verenler) tarafından ayrıntılı bir biçimde işlenmiştir. İbn Arabî, *Futûhu'l-Mekkiyye*. cilt II (Kahire, 1293 H., s. 426–60) adlı eserinde Arap alfabesi ile kozmik unsurlar arasındaki ilişkiye birçok sayfa ayırmıştır. Yine bkz., J. Canteins, *Islamic Spirituality-Manifestations* (New York, 1991), s. 447–468.

[17]Hıristiyan Kabbala'sı üzerine bkz., M.J.L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance* (New York, 1944). Yine bkz., J. Godwin, *Athanasius Kircher* (Londra, 1979).

Arap dili ve alfabesiyle bağlantılı olan gelişkin batınî ilimlerin bulunabildiği İslâm örneğinde bu ilişki daha da aşikârdır. İslâm'ın kutsal dili olan Arapça Kur'ânî vahyi insanlığa ulaştıran bir "form"dur. İslâm'a göre, Kur'ân–ı Kerîm batınî gerçekliği itibariyle yaratılmamıştır;[18] bu model Kur'ân, aynı anda hem Kutsal Kitab'ın veya vücuda getirilmiş Kur'ân'ın (tedvinî Kur'ân) hem de Kâinat'ın veya kozmik Kur'ân'ın (tekvinî Kur'ân) kaynağıdır. Arapça'nın hem ses hem de alfabesiyle ilgilenen geleneksel, ilimler dolayısıyla sadece Kutsal Kitab'ın anlaşılması için değil, fakat aynı zamanda kâinatın anlamına nüfuz etmek için bir anahtardır.[19]

Hz. Ali[r.a] tarafından kurulduğu söylenen geleneksel cifir ilmî sadece Kur'ân'ın esrarını çözmenin bir vasıtası değil, fakat aynı zamanda cifir ilmi sayesinde deşifre edilebilen ve Kur'ân'ın 'işaret' veya *âyet*leriyle ilgili harici görüngülere sahip olan mahlûkat dünyasının içine götüren bir kapıdır. Bu ilmi ancak Müslüman batınîler anlayabilir, çünkü bizzat kendisi bâtın ve anlamla alâkalıdır; zaten anlamak da dinin batınî boyutunu tanımak değil midir? Bizzat kendisi bâtından çıkmamış olan hiçbir şey bizi hariçten bâtına götüremez. Tıpkı diğer geleneklerin kutsal dilleri ve onların alfabesiyle ilgilenen benzer ilimler gibi, cifir ilmi de insanı hem kutsal metnin, hem de dünyanın batınî bilgisine götüren bir ilimdir; fakat kendi varlığının bâtınına nüfuz etmemiş biri bu bâtınî bilgiyi elde edemez.

Geleneksel dil ve alfabe ilimleriyle yakından alâkalı olan bir diğer ilim de geleneksel matematiktir; bilhassa da onun Pisagor'un dörtlüsünde *(quadrivium)* geçen dalları olan aritmetik, geometri,

[18]bkz., F. Schuon, *Understanding Islam*, çev. D.M. Matheson, (Londra, 1981), bölüm 2.

[19]Bu meseleyi, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* adlı eserimizde geniş bir biçimde ele aldık; özellikle onikinci bölüme müraat ediniz. Yine bkz., L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1954); ve onun *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*, çev. H. Mason (Princeton, 1982), vol. 3, (1975), s. 91–197; ve Schuon, *Esoterism as Principle and as a Way*, s. 65ff.

müzik ve astronomidir.[20] Matematiğin kendisi eşyanın (şeylerin) iç uyumundan bahseden hususî bir dil olup zahiren nicelikle ilgilenir; fakat batınen anlaşılır dünyaya götüren bir merdivendir. Sayılar, varlık niteliklerinin billurlaşmış halleri ve onları olduğu gibi görebilecek kifayette olanlar için manevî niteliğin simgeleridir. Sayılar kâinatı anlamanın anahtarıdır, zira onlar herşeyi kaplamış olan âhengi açığa çıkarırlar. Sadece şu bilinen Pythagorean gelenek değil, fakat aynı zamanda onun kaynakları olan Mısır ve Babil bilimleri ve Pythagorean düşünceyi İbrahimî bir ortamda yansıtan İslâm matematiği hep sayıların ve onların sembolizminin kutsal anlayışına dayanır.[21] Geleneksel aritmetik, sayıları hiçbir zaman Birlik'ten ayrılmayan çokluk unsurları olarak görür. Ona göre aritmetik, uygulamalı metafizik olup aynı zamanda niteliksel yönü müzikte açığa çıkan bir gerçekliğin niceliksel yönünü oluşturur.

Müziksel nağmeler ve âhenkler niceliksel anlamda sayılara indirgenemez; bilâkis müziksel âhenk insan ruhuna işitme melekesi yardımıyla indirgenemez bir gerçekliği —ki bu gerçekilğin anlaşılır (intelligible) yapısının örtüsünü matematik kaldırır— takdim eder.[22] Böylece matematik ve özellikle aritmetik hem metafiziğin

[20]Geleneksel matematik kavramı üzerine bkz., Fabre d'Olivet, *The Golden Verses of Pythagoras*, çev. N. L. Redfield (Londra, 1925); M. Ghyka, *le Nombre d'or*. 3 cilt, (Paris, 1931); *Introduction to Arithmetic*, çev. M.L. D'Ooge, *Great Books in the Western World*, vol. II (Chicago, 1962); K. Critchlow, *Order in Space* (Londra, 1969); K. Critchlow, *The Soul as Sphere and Androgyne* (Ipswich, 1980); N. Pennick, *Sacred Geometry* (Wellingborough, 1980); ve R. Lowlor, *Sacred Geometry, Philosophy and Practice*. (New York, 1982); E. Levy, "The Pythagorean Concept of Measure, ", *Main Currents in Modern Thought*, vol. 2, no. 3 (Ocak–Şubat 1965), s. 51–57); E. McClain, *The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself* (Stonybrook, N.Y., 1978); ve Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 47 ff. Yine bkz., K.S. Guthrie, *The Pythagorean Source Book* (Grand Rapids, Mich., 1987).

[21]Aritmetik, dil ve alfabe ile alâkalı olmasına rağmen, alfabeyi önceler; çünkü G. di Santillana ve H. von Dechend'in yazdığı gibi: "Sayı anahtar vermiştir. Yazı daha icat edilmeden önce, üzerinde gerçek efsanenin zengin kumaşının yükseldiği çerçeve zırhını *ölçme* ve *sayma* sağlamıştır." *Hamlet's Mill*, s. ix.

[22]Geleneksel müziğin matematikle olan alâkası üzerine bkz., R. Brumbaugh,

bir anahtarı, hem de duymaya ilişkin yönü müzikte açığa çıkan yaratılmış düzeni içine alan âhengi anlamanın bir yoludur. Müzik ve matematiğin güzellikleri aynı gerçekliğin veçheleridir.[23]

Hint efsanesine göre Siva tarafından insanlığa vahyedilen (açıklanan) ilk sanat müziktir. Müzikteki âhenk, yapısı buna dayanan Kâinat'ın anlaşılmasının anahtarıdır.[24] Müzikteki notaları ve âhengi meydana getiren küçük tam sayıların oranı aynı zamanda salyangozun kabuğundan Johannes Kepler'in sahip olduğu âhenk bilgisiyle hareket yasalarını keşfettiği gezegen sistemine (Üçüncü Yasa ilk olarak *Harmonica mundi* adlı bir kitapta tarif edilmiştir) kadar Allah'ın[c.c.] mahlukâtının yapısını belirleyen oranlardır. Geleneksel dünyada müzik, Pythagorean dörtlünün diğer bilimlerinden, yani aritmetik, geometri ve astronomiden ayrı değildi. Müzik, insanın yeryüzü hayatının başladığı ilk andan beri ona eşlik etmiştir ve bir anlamda müzikten veya daha doğrusu onun âhenkli esas-

Plato's Mathematical Imagination (Bloomington, Ind., 1954); A. von Thimus, *Die harmonikale Symbolik des Alterthums* (Cologne, 1868 ve 1876); bu eser, H. Kayser'in ve çoğu eseri yayınlanamamış olan E. Levy'nin birçok eseri için ilham kaynağı olmuştur. bkz., özellikle Kayser'in şu eserine: *Akroasis: The Theory of World Harmonics,* çev. R. Lilienfield [Boston, 1975]. M. Schneider, A. Danielou ve E. G. McClain geleneksel müziğin matematikle olan ilişkisi üzerinde kayda değer çalışmalar yapmışlardır. Ayrıca bkz., J. Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth* (Rochester, Vt. 1987).

[23]Bu Platonik öğreti, Nichomachus ve Proclus gibi Neo–Pythgorean ve Neo–Platoncuların eserlerine kuvvetli bir şekilde yansımıştır. Bunu ayrıca gelişkin bir ses ilminin bazı okullarda olduğu Hinduizm gibi diğer geleneklerde de bulmak mümkündür. Örneğin bkz., E. G. McClain, *The Myth of Invariance* (Boulder ve Londra, 1978); yine bkz., A. de Nicholas, *Avātara* (New York, 1976); bu eserde, *Bhagavad–Gita*'nın yeni bir çevirisine ses–*mandala'lar* çalışması eşlik etmiştir.

[24]Kayser, Pythagorean tabloyu numeroloji, botanik ve zoolojiye uygulamış ve tabiî formların büyük oranlarının nasıl müziksel uyuma dayandığını göstermiştir. Aynı şey tabiî ki, geleneksel mimarî için de doğrudur; M. Schneider gibi bazıları buna "donmuş müzik" namını lâyık görmüşlerdir. Batılı mimarinin en büyük şaheserlerinden biri olan Chartres Katedrali'nin müziksel orantıları ile ilgili olarak bkz., E. Levy, "On the Proportions of the South Tower of Chartres Cathedral," O. von Simson'un şu eserinin içindedir: *The Gothic Cathedral: The Origins of the Gothic Cathedral and the Medieval Concept of Order* (Londra, 1956).

larından diğer sanat ve ilimler doğmuştur. Bu bilimlerin en ilklerinden biri de geometridir. Geometrinin çoğu ilkeleri, Stonehenge gibi rituel sitelerin göze çarpan taş abidelerini bir kenara bırakırsak Neolitik insanın eserlerinde mevcut modellerde bile bulunabilir.[25] Geleneksel geometri, mekânın simgesel biçimlemeleriyle alâkalı olup kendisi mekânın üzerinde olan ve nokta ile sembolize edilen Bir'in teofanilerinin birçok yönünü yansıtır. Üçgen, kare, çeşitli düzenli çokgenler, spiral veya daire gibi geometrik şekiller geleneksel perspektifte tıpkı geleneksel sayılar gibi, Birlik'ten hiçbir zaman ayrılmayan o çokluğun sayısız billurlaşmaları olarak kabul edilir. Geleneksel aritmetikte olduğu gibi, geometride de, çokluk Birliğe dönüştürülür ve birlik de çoklukta yansımış haliyle görülür.

Çoğu gelenek ifade etmiştir ki, insan zaman içinde yaşadığından bir anlamda zaman insana aittir; mekân ise Tanrılara aittir. Metafiziksel olarak mekân İlâhî mevcudiyeti ve kozmik tecellinin tabiatında bulunan imkânların gerçekleştirildiği alanı simgeler.[26] Onun ölçümü, belirlenimi ve onda vuku bulan yönelim geleneksel insanın bu mevcudiyetin farkına varmasını sağlamıştır. Bütün geleneklerin tören ve kutsal mimarilerinde bulunan kutsal geometri vasıtasıyla günlük fiziksel deneyimin dünyevî mekânı kutsal bir hüviyete bürünür —ki buradaki insan kendini dışarıya yönlendirir ve aynı anda hem her yerde olan, hem de hiçbir yerde olmayan Merkez'e bağlanır.

Mandala eşyanın ve insanın iç yapısının "sözsüz simgesi"dir.

[25]Stonehenge ve diğer Neolitik abidelerin kutsal geometrisi, son yıllarda kuts[al] ilmin bilincinde olan bilginlerce geniş bir şekilde irdelenmiştir. Örneğin bkz., K. Critchlow, *Time Stands Still* (Londra, 1979). Bunun yazarı Batının geleneksel matematiğinin en önemli öğrencilerinden biri olup geleneksel geometrinin yeniden keşfedilmesine, özellikle de onun mimariye uyarlanışına büyük katkıda bulunmuştur.

[26]Geometrinin simgesel yanı doğal olarak Öklid geometrisiyle irtibatlıdır; çünkü bu özel tip geometri, tabiatın simgesel ilimlerinin daima başvurduğu uzamsal gerçekliğin dolaysız tecrübesine tekabül eder. Öklidyen olmayan geometrilerin ortaya çıkması hiçbir şekilde Öklid'in ismiyle anılan simgesel geometrinin önemini düşürmez.

Gerçekten onun simgesel geometrisi sadece bir düşünce nesnesi olarak insana yardım etmekle kalmaz, fakat aynı zamanda insanın kendini keşfetmesini sağlar. Aslında insanın kendisi bir *mandala*-dır; zira ancak orada kim olduğunu bilebilir.[27] Mekânın doğrultularının ve geometrik orantılarının sembolizmine dayanan her geleneğin kutsal mabedleri sadece insanların içinde kutsalı yaşadığı yerler değildirler. Tam aksine, bizzat onların kendileri iç gerçekliği itibariyle insandır —insan, İslâm geleneğinde Allah'ın[c.c.] yeryüzündeki halifesi ve sema ile arzı birleştiren *pontifex'tir*.[28] Aritmetik gibi geleneksel geometri de âlem–i kebir ile âlem–i sağirin yani insanın üzerinde yükseldiği temel âhenklerden ayrılamaz. Bu nedenledir ki, hiçbir geleneksel medeniyet ondan mahrum olmamış ve çeşitli dinlerin törenleri ve kutsal sanatı daima onunla ilişkili olmuştur. Gerçekten, örneğin Kuzey Amerika'nın Ova Kızılderililerininki gibi bazı saf ve kutsal maneviyat formu hem törensel faaliyetlerinde, hem de sanatlarında geometrik simgeciliğin en saf formunu yansıtır.[29] Ve beşeriyetin halihazır çevriminin son büyük dinlerinden olan İslâm bazı veçhelerinde yalnızca geometriye dayanan kutsal bir sanat meydana getirmişir.[30]

Pythagorean dörtlüdeki son "matematiksel bilim" aynı zamanda "kat'i bilimlerin" de en eskisi olan astronomidir. Geleneksel astronomi, üzerinde geniş tezlerin yazıldığı eski Babil ve Hint okullarının binlerce yıl öncesine kadar giden uzun bir tarihe sahip-

[27]*Mandala*'nın ehemmiyeti üzerine bkz., G. Tucci, *The Theory and Practice of the Mandala*, çev. A.H. Broderick (New York, 1978); ve M. Danielli, *The Anthropology of the Mandala* (Amherst, N.Y., 1974). Mandala'nın Hindistan'ın kutsal mimarisiyle olan ilişkisi için bkz., S. Kramrish, *The Hindu Temple* (Calcutta, 1946).

[28]Geleneksel geometri bilgisinin mimariye uyarlanışını çok güzel bir şekilde temsil eden Mısır tapınağı R. Schwaller de Lubicz tarafından bu ışık altında incelenmiştir: *Le Temple de l'homme*, 3 vols. (Paris, 1957–58). Yine bkz., onun *The Temple in Man*, çev. R. ve D. Lawlor (Brookline, Mass., 1977).

[29]bkz., F. Schuon, *The Feathered Sun* (Bloomington, Ind., 1990).

[30]İslâm sanatındaki geometrik simgecilik üzerine bkz., T. Burckhardt, *The Art of Islam* (Londra, 1976). Yine bakınız K. Critchlow, *Islamic Patterns* (Londra, 1976).

tir. Gerçekten semanın ve onun hareketlerinin incelenme işlemi efsanevî düşünce tarzının matematiksel olana hâkim olduğu ve hatta karmaşık astronomik hareketlerin bilgisinin efsanevi hikâyeler şeklinde nakledildiği bir zamanda yapılmıştır. Eski Babil ve Hintlilerin müessir astronomik çalışmaları bu medeniyetlerin öncesine rastlayan dönemler boyunca gökyüzü cisimlerinin binlerce kez gözlenmesine dayanmaktadır.[31]

Babil, Hint astronomileri ve Babil ile Mısır astronomilerine dayanan Yunan astronomisi gibi birçok geleneksel astronomi okulu vardır. Bu gelenekler, İran geleneği ile birlikte, İslâm astronomisine yol açmışlardır. İslâm astronomisi Moğol işgalinden sonra bağımsız Çin astronomi okulu ile derin bir karşılıklı ilişkiye girmiş ve tabii onbirinci yüzyıldan itibaren Batıyı etkilemiştir. Ayrıca bütün bu okulların dışında bir de eski Aztek ve Mayaların yaptıkları kayda değer astronomi çalışmaları bulunmaktadır. Bu okulların hepsi, gök cisimlerini, insana yeryüzünde nasıl görünüyorsa öyle incelemişlerdir; yoksa onların insan güneşte veya güneş sisteminin dışında iken nasıl göründüğü ile ilgilenmemişlerdir. Bu nedenle onların simgeciliği mantıksal olarak Kopernik Devriminden hiç etkilenmemiştir; gerçi tarihsel olarak bu devrim, geleneksel astronominin simgesel yönüyle işaret ettiği bilginin kaybolmasına gerçekten yardım etmiştir.

Tarım ve benzeri alanlardaki pratik etkilerinin yanında geleneksel astronominin "faydası", insana kâinatın ötesine olan yolculuğu istikametinde hazırlık yapması için kâinat içinde bir istikamet şuuru kazandırmak olmuştur.[32] Astronominin bu yönünün manevî ehemmiyeti, Avustralya yerlilerinin gökcisimleri tarifinden Dante'nin *İlâhî Komedya*'sına kadar her yerde aşikârdır. Öbür tarafta

[31]*Hamlet's Mill*'de Di Santillana ve von Dechend eşsiz bir biçimde semavî ilmin bu 'örnek tarihini' mit ve metafizik ile olan bağlantısı içerisinde kaydetmişlerdir.

[32]Bu konuyu İslâmî geleneği ilgilendirdiği kadarıyla şu eserimizde ele aldık: *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, bölüm 15.

büyük antik ve Ortaçağ medeniyetleri sözkonusu olunca, Eudoxus gibi atalarının çalışmalarına dayanılarak biri Aristo, diğeri Batlamyus tarafından Yunanlıların iki tarzda geliştirdiği ortak–merkezli küreler sistemi mevcuttur.[33]

Bu sistemler, simgecilikleri vasıtasıyla kozmik gerçekliğin hiyerarşik mahiyetine ve insanın bu hiyerarşik plandaki yerine işaret ederler; buna göre insan en aşağı gerçeklik düzeyinde, fakat merkeze yerleştirilmiş olup, İlâhî Hakimiyetin nuruna, gezegen ve sabit yıldızlar ile beraber çeşitli kürelerle sembolize edilmiş olan kozmik tecellinin düzeyleri tarafından kapatılmıştır.

Geleneksel medeniyetlerde astronomi ile astroloji arasında belirgin bir ayırım olmamıştır. Örneğin Yunanca'daki astronomi ile astrolojiyi belirten terimler ile Arapça'daki *nucûm* bunu ispat eder. Ancak tedricen bu ikisi ayrıldı; biri tamamen niceliksel bir hüviyete bürünüp simgesel anlamını kaybetti, diğeri de metafiziksel temellerinden mahrum bırakılıp ekseriyetle terimin etimolojik anlamında bir hurafeye indirgendi. Fakat geleneksel anlamında astroloji yine de ilk önemini koruyan bir simgeciliği yansıtmaya devam etmektedir; bu simgecilik, astrolojinin tahmine ilişkin yönünü tamamen bir tarafa bıraksak bile, yine de manevî bir ehemmiyete sahiptir.[34] Simgesel anlamında astroloji, üzerine astrolojik sanatın bina edildiği geleneksel astronominin tabiatında bulunan simgeciliği daha doğrudan bir tarzda açığa çıkarır.

Astroloji, dünyevî görüngüleri (phenomena), semavî nümunelerin yansımaları olarak kabul eder. Bu semavî nümuneler on iki burç işareti ile simgelenip,[35] onlardaki potansiyeller, her biri koz-

[33] P. Duhem'in *Le Systemé du monde,* 10 vols. (Paris, 1913–1959) adlı muhteşem eseri hâlâ bu konu üzerindeki en kapsamlı çalışma olarak durmaktadır; gerçi şu da var ki, O. Neugebauer, E.S. Kennedy, D. Pingree, D. King ve diğerlerinin yaptığı birçok büyük çalışma bizim Babil, eski Yunan, Hint, İslâm ve Ortaçağ Latin astronomisi hakkındaki bilgimize çok şey katmıştır.

[34] İslâmî bağlamda bu iki tip astroloji, yani bir doğum gününe ilişkin ve hukukî astrolojiler için bakınız, Nasr, "The Wedding of Heaven and Earth in Astrology," *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* s. 151 ff.

mik irfanın bir veçhesini sembolize etmek suretiyle gezegenlerce gerçekleştirilir.[36] Astrolojinin unsurları sırasıyla semayı ve arzı simgeleyen 3 ve 4 sayılarının hâkimiyetindedir. Üç tane kozmik eğilim —Hint kozmolojisinin temelini şekillendiren *guna*'lar— ve dört tane de unsur vardır. Sonra yedi gezegen (7 = 3 + 4), on iki işaret (12 = 3 x 4) ve ayın yirmi sekiz durağı (28 = 7! ve 7 x 4) vardır. Kâinatın hafızası olarak ay, bütün kozmik etkileri "özetleyip" onu aşağıda bulunan dünyevî alana nakleder. Tabii ehemmiyet farklılıkları mevcuttur. Hint astrolojisi ayın hallerine Batı astrolojisinden biraz farklı bir görev atfeder. Buna karşılık Çin–Uygur sistemi, takvime hayvanların simgeciliğine dayanan bir on iki yıllık çevrim ekler; burada bizzat zamanın kendisi Zodiak alâmetlerinin on iki "alana" ayrılan kısımlarını yansıtarak ve daha geniş bir zamansal düzlemde yılın on iki dilimini aylara dönüştürerek birçok on–iki çevrim haline gelir.[37]

Astroloji vasıtasıyla bireyin ve toplumun evlilik, kralın taç giymesi veya tahta çıkması gibi büyük hayat olayları uğurlu kozmik

[35]Di Santillana, geleneksel insanın gözünde onunla beraber diğer semavî işaretlerin Allah tarafından insanlığa vahyedildiği Zodiak işaretlerinin son derece antik karakterini göstermiştir.

[36]Astrolojinin metafiziksel simgeciliği hakkında daha derin bir inceleme için bkz., T. Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn Arabi*, çev. B. Rauf (Gloucestershire, 1977). Pek azı geleneksel bir bakış açısını yansıtsa da, astroloji üzerindeki literatür geniştir. Astrolojinin çeşitli okullarıyla alâkalı olan aşağıdaki eserler ilmî açıdan önemlidir: H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Kahire, 1956); F. Cumont, *Astrology and Religion Among Greeks and Romans* (New York ve Londra, 1912); D. Pingree, *Census of the Exact Sciences in Sanskrit* (Philadelphia, 1970); W. ve H.G. Gundel , *Astrologumena* (Wiesbaden, 1966); C.A. Nallino, *Raccolta di scritti edite e inediti*, vol. I. (Roma, 1944); ve astroloji de dahil birçok "gizil" (occult) bilime ilişkin fazlaca bir malzeme içeren L. Thorndike'ın şu muhteşem külliyatı: *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (New York, 1923–58).

[37]Moğol istilasından sonra Çin–Uygur uygulamaları İslâm astrolojisine —en azından Türkler ve Farslar arasında— girmiştir ve hâlâ da popüler astronomik ve astrolojik çalışmalarda bulunabilmektedir. Bunun için bkz., J. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. III (Cambridge, 1959); ve F. Boll, *Klieine Schriften zur Sternkunde des Altertums* (Leipzig, 1950).

anlara uydurulmuştur; böylelikle de aşağıda olan olay ve nesneler kendi semavî modellerine uydurulmuş ve insan da kozmik âhenge göre yaşamış olur. Fakat astroloji, insanı, aynı zamanda kozmik tecellisine ve "meleksel varlığına" bağlamıştır. Simgesel yönüyle astroloji, insanın tipolojisini ortaya çıkaran ve farklı beşerî tipleri açığa çıkaran bir bilim ve sanat olan bir çeşit antropolojidir de. Bu ilim, sadece günlük hareketler bazında değil, fakat aynı zamanda farklı insanların bu dünyada nasıl hareket ettiklerini belirleyen daha yüksek bir düzeyde bir anlayış sağlar. Yine, farklı insan tiplerini, kevn ve fesad dünyasındaki form ve olayları belirleyen kozmos ritimleri ile modelleri birbirine bağlar; bunu de beşerî hayata nüfuz eden İlahî İrade ile insana Allah'ın[c.c.] lutfettiği cüz'i iradeyi inkâr etmeden yapar.

Geleneksel medeniyetler astronomiyle ilişkili olan başka bir bilim daha geliştirmişlerdir. Bu bilim kronoloji veya zamanın bölümlere ayrılması ilmidir. Tüm geleneksel takvimler tabii ki kutsal tarihe ve insanı bir kez daha tarihüstü bir mahiyeti olan kutsal "olaylara" —bu "olaylar" ki, periyodik olarak onu diriltir ve hayatına anlam bahşeder— götüren tekrarlara dayanır. Geleneksel kronolojiler, Maya ve Azteklerin çarpıcı kronolojisinden eski zamanların Orta Asya ve Sibirya insanlarının kronolojilerine kadar uzanır; tabii Çin, Mısır, Babil ve İran takvimlerini bir kenara bırakırsak.[38] Fakat bu alanda Hintliler özellikle göze çarpmaktadır; bu, onların tam bir takvim geliştirmiş olmalarından değil, onların kozmik zaman düzeniyle ilgili yaptıkları ince çalışmalarından dolayıdır. Sözgelişi, *kalpa, manvantara* ve *yuga'lar* bu dünyadaki çeşitli hayat çevrimlerini belirler. Geleneksel çevrim öğretisi, modern bilim anlayışının tamamen ötesinde olup ancak metafiziksel öğretilerin ve hatta fikrî sezgiye yardımcı olacak sadece tek bir Semavî "lutfun" ışığında anlaşılabilir. Bunun içindir ki, geleneksel bir ba-

[38]Antik insanlar arasında bu zaman hesabını Biruni'den daha dikkatli bir biçimde tutan modernite öncesi hiçbir kimse yoktur. bkz., Biruni, *Chronology of Ancient Nations*, çev. C.E. Sachau (Londra, 1879).

kış açısıyla kozmik çevrimler üzerine yazdığını iddia eden şu çağdaş yazarların eserlerindeki tahmine ilişkin unsur daima sanki İlâhî İradeyi mahlûkata karışmaktan alıkoyuyormuş gibi ruhu boğan bir anlayışın hâkimiyetindedir.[39] Yine Peygamber Efendimizin bir hadisinde şöyle buyurması da bunun içindir: "Her kim Saatı (Kıyameti) tahmin ederse yalan söylüyordur." *Purâna*'lar olduğu gibi oldukça geniş bir şekilde geliştirilen kozmik çevrimler ve alt–çevrimler öğretisi; bir tarafta astronomi ile ilişkili olan, öbür tarafta da takvimi oluşturan kronoloji, (bu da astronomiyle ilişkilidir) önemli bir geleneksel ilim olarak hâlâ meydandadır. Üstelik, çeşitli geleneklerde şu ya da bu şekilde varolan bir ilimdir; örneğin Batıda Hermetik ve Kabbalistik yazarlar ile Uzak Doğuda *Cosmic Periods* adlı kitabı ile tanınan Neo–Konfüçyen Shao–Yung gibi isimler arasında bulunmaktadır.

Astrolojinin dünyevî görünüşünün bir anlamda simya olduğu söylenebilir. Simya metal adı verilen maddenin "akıllı" biçimleriyle ilgilenir. Bundan dolayı metaller, simyada astrolojideki eşleriyle aynı simgelere sahiptir. (Örneğin —/Satürn/kurşun, ☉ —/Güneş/altın ve ☽ —Ay/Gümüş).[40] Fakat geleneksel simya sadece çeşitli cevher ve metalleri altına dönüştürmeye uğraşan bir ilim ya da sanat değildir. Simya geleneksel ilimlerin en geniş ve kapsamlı ilimlerinden biridir. O hem kozmoloji ve tıp ile, hem de cevher il-

[39]F. Schuon'un birçok kez belirttiği gibi, tarihsel ve kozmik çevrimin çeşitli parçalarının açımlanmasına dayanan geleneksel izahlar açısından gelecekteki hadiseleri tahmin etmek kırık aynada resim görmek gibidir. O resim orada olmakla birlikte biçimi gerçekte olduğu gibi değildir. bkz., onun *Logic and Transcendence*, çev. P. Townsend (Londra, 1984), s. 155 ff.

Coomaraswamy'nin geleneksel *yuga*'lar öğretilerinin sözlük anlamını aşacak bir biçimde yorumlanmasına karşı olduğunu belirtmek ilginç olacaktır; ama şunu da söyleyelim ki, o, onların büyük bir metafiziksel ehemmiyeti haiz olduğunu kabul etmektedir. Fakat bunları ilk olarak kapsamlı bir biçimde Batıda meydana seren R. Guénon'dur.

[40]Bu mütekabiliyet ve genel olarak simya ilkeleri üzerine bkz., T. Burckhardt'ın eşsiz eseri *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, çev. W. Stoddart (Longmead, Dorset, 1987).

mi ve psikoloji ile alâkalıdır.[41] Astroloji gibi, simya da yeryüzünü, bağrından semavî tesirlerin yardımıyla tabiî düzenin dışında olan metalleri yetiştiren canlı bir varlık olarak gören aslî bir anlayışa dayanır. Metalurji ile uğraşan kişi, metali yeryüzünün haznesinden doğurtan ve manevî güçlerin yardımıyla bu süreci çabuklaştıran bir jinekolog gibidir.[42]

Büyük simya gelenekleri, yani kökenleri Mısır geleneğinde olan İskenderiye, Çin, Hint, İslâm ve Batı gelenekleri hep bu eski bilimden doğdular. (Ya da "sanat" diyelim; çünkü Arap ve Latin gibi çoğu geleneksel kaynaklar sanat demişlerdir. Arapça *sinâ'ah,* Latince *ars*). Altın suyunu ölümsüzlük iksiri[43] yapmaya çalışan Çin geleneği de dahil olmak üzere bu son gelenekler aralarındaki farklılıklara rağmen, metalleri, Filozof'un Taş'ı ile yüksek düzeye, yani altının düzeyine gelmeye hazır olan bir dayanağa (substratum) sahip özel "madde" durumları olarak gören temel ilkeleri paylaşmaktadırlar.[44]

Fakat onlar aynı zamanda şunun farkındaydılar ki, bu zahiri dönüşüm, ruh kurşununu altına çeviren —bu dünyanın sıkıntılarına ancak bu dayanaktan bakılabilir— o batınî dönüşüme bir destekten başka birşey değildir. Onlar şunun da farkında idiler ki, bu iç dönüşüm ancak gerçek Filozof'un Taş'ı olan manevî önderin mevcudiyetinde mümkün olabilir. Bu demek değildir ki, simyacılar, birçok Hermetik yazarın da şahit olduğu üzere, zahiri cevher-

[41]İkinci bağlantı birçok modern psikoloji öğrencisini simyaya yöneltti. Fakat ikisi arasında derin bir rabıta olmasına rağmen, bu rabıta, aydınlık Ruh âleminden çok beşeriyet çöplüğüne ait olan "modeller"e ilişkin Jung'un yaptığı yorumla ortaya çıkmamıştır. *Psychology and Alchemy,* çev. R.F.C. Hull (New York, 1953) adlı Jung'un bu konudaki çalışması içerdiği ilginç örneklere rağmen bu konuyu geleneksel bir bakış açısından anlamak için gerekli olan metafiziksel temellerden yoksundur.

[42]bkz., M. Eliade, *The Forge and the Crucible,* çev. S. Corrin (New York, 1962).

[43]Çin simyası üzerine bkz., N. Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies* (Cambridge, 1968).

[44]bkz., Nasr, *Science and Civilization in Islam,* bölüm dokuz ve on.

lerden destek için yararlanmadılar.[45] Simya kat'iyyen maddeyi yüceltme yolu olduğu için kutsal sanatla ilişkilidir. Fakat bu demektir ki, simya sadece kimyaya bir giriş değildir; o, ruhu (soul) kâinatla olan ilişkisi içerisinde inceleyen ve bütün geleneksel ilimlerin nihaî hedefi olan batınî dönüşüm yararına zahiri dönüşümü kullanan bir bilimdir.

Çoğu bilimden daha ziyade olarak tıp, modern bilimin mümkün bir mahiyete sahip olduğunu ve hatta Mutlak ve O'nun ilminin ışığında geleneksel ilimlerin izafîliğini açığa çıkarır. Geleneksel tıp okullarının etkili olmaları pratik olarak ispat etmiştir ki, modern tıbbın dışında da insan bedenini inceleme yolları mevcuttur. Dahası, farklı kozmolojik esaslara dayanan ve kendi yöntemlerinde başarılı olmuş olan çeşitli geleneksel tıp okullarının varlığı, tek bir gerçekliğe ait birçok kozmolojk bilimin olabileceğini —bu örnekte insan bedenidir— ve bunar rağmen bu bilimlerin tek bir Gerçek ilmine götüreceğini ispat etmiştir. Son olarak, hiçbir geleneksel tıp okulunun bütün hastalıkları tedavi etmede tamamen başarılı olmadığı gerçeği, bir geleneksel düzen ilminin bile yaşlılık ve ölüm bir tarafa —ki bunlar bu dünyanın tabiatı gereği olup, yalnız Allah'ın[c.c.] iyi olduğunu ispat eder, eğer ispat gerekliyse tabiî— hastalığı ve diğer fiziksel dertleri tamamen yenemeyeceğini ispat eder. *Samsârik* varoluş, geleneksel tıp perspektifinden ele alınsa bile yine de *samsârik* kalır.

Bütün geleneksel medeniyetlerde tıp o geleneğin temel esaslarıyla ilişkili olmuştur. Tıbbın kaynağının ilâhî olduğu her zaman düşünülmüştür. Mısır'da Sos ve sonra da Hermes ismi hep tıp ilminin kuruluşu ile beraber anılmıştır; tıpkı Yunanistan'da Agathedemon isminin anılması gibi. Buna karşılık, Hindistan'da *Ayurvedik* tıp *Atharva-Veda* ile ilişkilendirilmiştir. Mısır tıbbında manevî hastalıklar, ruhsal hastalıklar ve fiziksel hastalıklar arasında bir

[45]Simyanın bu ve kozmolojik–tıbbî yönleri üzerine bkz., E. Zolla, *La meraviglie della natura: Introduzione dall'alchimia* (Milan, 1975). Ayrıca Canseliet ve Fulcanelli'nin eserlerine de bakılabilir.

ayırım mevcuttur. Bu tıbba göre ruh bedeni, maneviyat (spirit) da ruhu etkiler. Bu üç temel "cevherin" beşer mikrokozmundaki hiyerarşisi tamamen kabul görmüş ve onun temelleri üzerine kâmil bir tıp inşa edilmiştir; burada efsundan şifalı otlara kadar bütün tedavi yöntemleri kullanılmıştır.[46]

Hipokrat ve onun okulu sayesinde dört unsur ve kan kuramını geliştiren —ki bu, Galen'in kansal patolojiye dayanan sentezine yol açmıştır— Yunan tıbbı bu geleneği devam ettirmiştir.[47] Bu arada şifalı otlar Mısır ve kısmen de İran tıbbıyla olan ilişkinin bir sonucu olarak geniş bir şekilde kullanılmıştır— İran tıbbında geniş bir ilaç bilimi gelişmiştir. Yunan ve İran gelenekleri daha sonraları İslâm tıbbı içerisinde mezcolmuşlardır; fakat Dioscorides'te bile her iki okulun unsurları görülebilir.

Sağlıklı bilgi anlamına gelen *Ayur-Veda* denilen Hint tıbbı salt geleneksel Hint öğreniminin bir dalı olarak gelişmiştir. O da ilk dönemlerinde İran tıbbından etkilenmiştir; bunu *Avestan* kökenli olan Hintçe tıp sözcüğünden *(bheshaji)* anlayabiliriz. Bugün de canlı bir okul olarak devam eden *Ayurvedik* tıp hastalığın sadece bir tek etkenden değil de, ilâhî veya şeytanî unsurlardan büyü ve astrolojik etkilerle ilişkili olan ruhsal güçlere, kalıtımsal faktörlerden fiziksel ve iklimsel şartlara kadar birçok etkenden kaynaklandığını iddia eder. Tıpkı Yunan ve İslâm tıbbı gibi o da sıcak ve soğuk hastalıklar *(ushman)* kavramını kullanır ve zıt tabiatlara sahip

[46]Eski standart tıp tarihleri, örneğin M. Neuburger'in, *Handbuch der Geschichte der Medizin*, vol. I. (Jena, 1902); ile W.L. Pagel ve K. Sudhoff'un tarihleri, tıpkı H.E. Sigerist ve M. Laignel-Lavastine tarihlerinde olduğu gibi Mısır tıbbına çok yer ayırmışlardır. Daha yakın zamanda yayınlanmış eserlere örnek olarak bkz., H. Grapow, *Grundriss der Medizin der alten Aegypter*, 8 vols. (Berlin, 1954–62). Çeşitli geleneksel tıp okuluna ilişkin aşağıdaki dipnotlarda zikredilen bu ve diğer bazı eserler geleneksel bir bakış açısından yazılmamış olmakla birlikte geleneksel tıp fikirleri, konuları ve uygulamalarına ilişkin çok değerli bilgilere sahiptirler.

[47]bkz., G. Sarton, *A History of Science*, vol. I. (1952); vol. II (1959); C. Kerenyi, *Asklepios: Archetypal Image of the Physician's Existence* (Londra, 1960); F.B. Lund, *Greek Medicine* (New York, 1936); J. Schumacher, *Antike Medizin* (Berlin, 1963).

ilaçlarla tedavi yapmaya dayanır. Bu tıp, atomik madde *(paramâ-nu)* kuramına, fiziksel dünyadaki üç nitelik veya *guna*'lar kuranına, beş geleneksel unsura *(bhûtas)*, fizyolojinin *(septa-dhâtu)* yedi ögesine ve "zarflar" *(tri-dosha)* olarak da anlaşılan dört değil üç beşerî mizaca dayanır. Bu "teorik" temel dolayısıyla Hint kozmolojisi, metafiziği ve eskatolojisi ile ilişkiye geçmiş olur. *Ayurvedik* tıp, sadece ağızdan alınan ilaçları değil, aynı zamanda perhiz, egzersiz, buharla dezenfeksiyon, kanatma, deriyi tarama, masaj, banyo ve terletmeyi içeren şaşırtıcı genişlikte bir tedavi yöntemini kullanır. *Ayurvedik* tıp, hem pratikte hem de teoride, bugüne kadar gelen en önemli geleneksel tıp sistemlerinden biridir.[48]

Hindistan'ın komşusu Çin ise daha az etkili olmayan ve bir anlamda hem pratik hem de sonuçları itibariyle daha dikkat çekici bir tıp sistemi geliştirmiştir. Çin'de gelişen, fakat daha sonra Japonya, Kore ve Hindi–Çin bölgelerine yayılan bu akupunktur ve akupresüre dayalı tıp, tıpkı *Ayurveda*'nın Hint esaslarına bağlı olması gibi, Çin geleneğinin kozmolojik esaslarıyla ilişkilidir. Çin tıbbı, *Yin* ve *Yang*'ın eril–dişil ilkelere —bunlar zıt olmalarına karşın birbirinin tamamlayıcılarıdırlar— geleneksel Çin kozmoloji ve fiziğinde de bulunan beş ögeye[49] ve insan mikrokozmunu kaplayan yaşam ilkesi *(ch'i)* veya enerji olarak da zaman zaman tercüme edilen esire ilişkin temel Çin öğretisine dayanır. Hayat enerjisinin akışını kolaylaştıran ve beşerî mikrokozmun ruhsal ve fiziksel

[48]Hint tıbbı üzerine bkz., Giridranath Mukhopadhyaya, *History of Indian Medicine*, 3 vols. (Calcutta, 1923–29); H. Zimmer, *Hindu Medicine* (Baltimore, 1948); J. Jolly, *Hindu Medicine* (Poona, 1951); A.F.R. Hoernle, *Studies in the Medicine of Ancient India* (Oxford, 1907); V. W. Karambelkar, *The Atharvavedic Civilization* (Nagpur, 1959).

[49]*Yin* ve *Yang* kuramı ile birlikte beş unsura dayanan Çin kozmoloji ve fiziği, Chou Tun–i gibi Ortaçağ Çin'inin Neo–Konfüçian filozofları tarafından ama tabiî kendilerinden önce gelen Taoizm ve Konfüçyanizm temelleri üzerinde geliştirilmiştir. bkz., C. Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought* (New York, 1954); J. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. II (Cambridge, 1956), hususen bölüm 13, yani "Çin Biliminin Temel Fikirleri"; ve M. Granet, *La Penseé chinoise* (Paris, 1934).

unsurlarını birbirine bağlayan ruhsal beden (psychic body) merkezleri en doğru bir biçimde Çin tıbbınca keşfedilmiştir; burada fiziksel bedenin kendisine değil fakat doğrudan fiziksel bedenin ilkesine uygulanan bir tedavi sözkonusudur.

Eğer akupunkturun temelinde yatan Çin kozmolojisinin geçerliliği için tecrübî herhangi bir delile ihtiyaç duyuluyorsa bunun için bu tıbbın yöntemleriyle bazı tür hastalıkların tedavisindeki çarpıcı neticelere bakmak yeterli olacaktır. Bu okulun modern Batıda ve bu tıbbın onun kozmolojik ve metafizik arkaplanından habersiz olarak uygulandığı bir ortamda bile yeniden canlandırılması onun beşerî hastalıkla başetmede geliştirdiği vasıtaların gücünü ispat eder; bu tıp okulu insanı, kâinatla olan alâkası çerçevesinde ele alır, çünkü şayet bu tıp kozmolojik esaslarından koparılırsa etkisini tam olarak gösteremez.[50]

İslâm dünyası, Çin tıbbıyla ancak Moğol istilâsından sonra temasa geçti; fakat Hint okulu dahil hemen hemen bütün antik büyük tıp okullarının mirasçısı olup Râzî ve İbn Sina ile anılan büyük bir sentez gerçekleştirmiştir. Hâlâ canlı olan, hususen Hint alt kıtasında olmak üzere, bu okul da kozmik varoluş hiyerarşisini yansıtan ve Kâinat'ın parçalarıyla uyum içerisinde olan bir mikrokozm olarak insan bedenini inceleyen bir ilimdir. Bundan ötürü de bu tıp bir taraftan geniş bir farmakoloji (ilaçbilim) ihtiva edip karmaşık cerrahi tekniklerine bile başvururken, öbür taraftan müzik gibi sanatları hastalık tedavisinde kullanmış ve bugün psikosomatik tıp adı verilen şey hususunda önemli bir ekol geliştirmiştir. Ortaçağ Avrupası'nın geleneksel tıbbının temelini teşkil etmiş olan bu okula, hâlâ geleneksel diyebileceğimiz Batıdaki son tıp okulunun tem-

[50]Çin ve Japon tıbbı üzerine bkz., F. Mann, *Acupuncture: Cure of Many Diseases* (Londra, 1971); M. Hashimoto, *Japanese Acupuncture* (New York, 1968); A. Chamfrault ve Ung Kang Sam, *Traité de Medicine chinoise*, 4 vols. (Angouleme, 1954–61); Y. Fugikawa, *Japanese Medicine* (New York, 1934); E.H. Hume, *The Chinese Way in Medicine* (Baltimore, 1940); ve K. Chunin Wong ve Wu Lien–Teh, *History of Chinese Medicine* (Shanghai, 1936).

silcisi olan Paracelsus onaltıncı yüzyılda karşı çıkmıştır.[51] Geleneksel tıp ve farmakolojinin etüdü daima doğal tarih ile ilişkili olmuştur; bu tarih insanı, üç krallığın ve Allah'ın[c.c.] mahlûkatı olması dolayısıyla manevî dünyanın da bir simgesi olan geniş bir doğal çevrenin parçası olarak görür. Doğal tarih, mitolojinin olduğu kadar "doğal bilimin" de konusu olmuştur; o, içinde Krişna'nın kaval çaldığı ve meleklerin çeşitli hayvanî biçimlere girdiği ormanların kaynağı olduğu kadar, bitkilerin kendi doğal yerleriyle olan ilişkisinin bilgisine de kaynaklık etmiştir.

Doğal tarihin bilhassa çeşitli geleneklerin dinî konuları için ehemmiyeti bilimin "kutsal coğrafya" —ki bunun için bazen kum falı da kullanılmaktadır— ile ilgilenen kısmında bulunabilir.[52] Geleneksel medeniyetler, yeryüzünü, dikey bir hiyerarşiyi yansıtan bir simge olarak kabul etmişlerdir. Yerküre bir anlamda eski Zerdüştîlerin iddia ettiği gibi bir melek idi.[53] Hindular dünyayı dört kıtadan ibaret görüyorlardı. Kuzeyde Uttarakuru, doğuda Purvavideha, güneyde Jambudvipa ve batıda Aparagoyana olmak üzere hepsi

[51] İslam tıbbının çeşitli kollarına değinen eserlerin iyi bir bibliyografisi şurada bulunabilir: M. Ullman, *Die Medizin im Islam* (Leiden, 1970)

Bu tıbbın felsefesi üzerine bkz., O. Gruner, *A Treatise on the Canon of Medicine* (Londra, 1930); Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study*, s. 159 ff. *Philosophy of Medicine and Science* (Yeni Delhi, 1972); M. S. Khan, *Islamic Medicine* (Londra, 1986), bölüm iki; ve M.H. Shah, *The General Principles of Avicenna's Canon of Medicine* (Karachi, 1966).

[52] Kutsal coğrafya olarak kum falı üzerine, bkz., Needham, *Science and Civilization in China*, vol. II. (Cambridge, 1969), s. 359–63. Bu anlamdaki kum falı, Müslümanların *reml* dedikleri ve Danyal peygamber ile ilişkilendirdikleri aynı adı taşıyan ilâhi sanat ile karıştırılmamalıdır. Gerçekten bu ikinci anlamdaki kum falı, Müslüman kaynaklardan Batıya Hugo Sanclilliensis vasıtasıyla girmiştir. İslâmî kum falı üzerine bkz., R. Jaulin, *La Géomantie, analyse formelle* (Paris, 1966). Bu eserde yazar, modern matematikte Abelian grup olarak bilinen matematik grubunu on altı *geomantik* ismin oluşturduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu eser M.B. Smith tarafından şu makalede eleştirilmiştir: "The Nature of Islamic Geomancy," *Studia Islamica*, vol. 49 (1979), s. 5–38.

[53] bkz., H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, çev. N. Pearson (Princeton, 1991). Bu konu burada etraflıca ele alınmıştır.

de Sema ile Arzın birleştiği merkezî kozmik dağ olan Meru Dağını çevrelemişlerdir.[54] Bunun gibi, Çinliler, kutsal Khun–Lun dağını yerin merkezi olarak düşünmüşlerdir;[55] tıpkı geleneksel Hıristiyan ve Yahudilerin Kudüs'ü Müslümanların da Mekke'yi öyle görmeleri gibi.[56]

Ancak kutsal coğrafyanın yeryüzündeki ince tesirleri ve semavî rahmeti almaya daha uygun muayyen bir görüş oluşturan simgesel formları inceleyen başka bir yönü de vardır; bu bilim tapınak, sığınak, kabir ve giriş yerlerini belirlemek ve Kâinat'ın arterlerinden akan ve doğal bir çevreyi cennetin bir yansıması haline dönüştüren *bereket*in varlığını azamiye çıkaran bahçe ve manzaraları oluşturmak işiyle meşgul olur. Bu önemli geleneksel ilmin esasları doğrultusunda inşa edilen bazı Japon ve Fars bahçeleri cennete açılan birer kapıyı andırmaktadır. Gerçekten insan onların harika biçimlerini temaşa ettiği zaman kendini cennette sanmakta*dır*.

Son olarak, ayrı bir yerde ele alınması lâzım gelmelerine karşın bu bilimlerle ilişkili geleneksel teknolojiler hakkında da birkaç söz söylemek gerekir. Geleneksel teknolojiler, zanaat ve asıl anlamı itibariyle sanat ile alâkalıdır; (aslında *technē* de *ars* gibi "yapmak" demektir); fakat T. Burckhardt ve A.K. Coomaraswamy gibi günümüzün geleneksel yazarlarının da çok güzel bir şekilde gösterdikleri gibi geleneksel bağlamda *ars sine scientia nihil* olduğundan onlar aynı zamanda geleneksel ilimler ile de alâkalıdırlar. Misal olarak, geleneksel mimarlık bir sanat, inşa tekniği ve bilim sentezidir. Ayrıca eski Mısır'ın kimya teknolojisi, Çinlilerin yaptıkları boyalar, Fars ve Arap metalurjisi gibi önemli nitelikte diğer geleneksel

[54]bkz., L. Renou ve J. Filliozat, *L'Inde classique; manuels des études indiennes*, vol. II (Paris, 1953), s. 377 ff. Bu kozmografi *Abhindharmakōsa*'nın üçüncü kitabında enine boyuna açıklanmıştır.

[55]bkz., Needham, *Science and Civilization*, vol. 3 (1959), s. 565.

[56]İlâhî Aklın (Divine Intellect) simgesi olan efsanevî Simurg'un yeri olan Kaf Dağı'na Müslümanlar da inanır. Sözgelimi Attar'ın *Mantık el-tayr*'ı gibi birçok Sufi çalışma bu simgesel coğrafyaya dayanır. bkz., Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, (Londra, 1987), s. 98 ff.

teknoloji biçimleri de mevcuttur. Bunlara ek olarak, Sri Lanka ve İran gibi ekolojik ve iklimsel olarak farklı olan bölgelerde bulunan baraj, kanal, su tünelleri vb. gibi önemli sulama teknolojisi abideleri de bulunmaktadır. Teknolojinin geleneksel biçimlerinde geleneksel ilimlerden çıkarılmış olan bilgi, sözkonusu eşya veya çalışmayı yapan, kullanan ve gözetleyenin ruh ve bedenini etkileyen sonuçlar üretmek amacıyla pratik yöntemlerle birleştirilmiştir.

Yukarıda belirtildiği gibi, geleneksel ilimler, metafiziksel ilkelerin uygulamaları olup bazı tip zihinler için bu ilkelere götüren birer merdivendirler. Canlı gelenekler bağlamında bunlar, hayatın ve bilginin her yönünü geleneğin merkezine bağlayan araçlar hükmündeydiler. Fakat modern dünyada onları semavî hakikatleri yansıtan semboller haline getiren canlı bir maneviyatın nurundan koptukları için aynı vazifeyi yerine getirememektedirler. Bu nur olmadığı zaman onlar, aracıyı "tek zorunlu şeyden" saptıran bir saptırıcı ve perde halini alırlar; yoksa onu çevreleyen dünyaya nihaî anlam kazandıran bilimler değildir. Fakat "düşünce sahibi" ve geleneksel evreni canlı bir gerçeklik olarak görenler için bu iklimler, kişinin görevine ve kaderine göre bir evreni anlama anahtarı olabilir ve kişinin evren ötesi yolculuğunda ona yardım edebilir. Kozmik alanın bilimleri olmalarına karşın onlar, Ruh'un *(Spirit)* yardımıyla formların ötesindeki manevî gerçekliği örten değil ifşa eden simgeler olabilir ve semavî bereketin yardımıyla insanın "Allah'ı[c.c.] her yerde görebildiği" bir duruma gelmesine yardım eder. Yine onlar insanın kendi hakkındaki dünya algısını temizlemeye destek olabilir; böylelikle de onun, şeyleri kendinde göründükleri gibi değil de Allah'ta[c.c.] göründükleri gibi görmesini sağlar; zira İngiliz şair William Blake'ın dediği gibi: "Eğer algının tüm kapıları temizlenmiş olsaydı, herşey insana olduğu gibi, yani sonsuz olarak görünürdü." *(Marriage of Heaven and Hell)*.

Geleneksel ilimlerin en yüksek işlevi, daima aklın ve algı araçlarının, dünyayı ve aslında bütün varoluş düzeylerini olgu veya nesne olarak değil de herşeyin O'ndan çıktığı ve yine herşeyin O'na

döndüğü Sevgili'nin yüzünü yansıtan aynalar hükmündeki simgeler olarak görmesine yardım etmek olmuştur.



8

Tabiatın manevî ehemmiyeti

ÇEŞİTLİ GELENEKSEL MEDENİYETLER, metafiziksel esasların ışığında sadece kâinatı inceleyen geleneksel ve kutsal ilimler geliştirmemişlerdir; bununla beraber kutsal bilimin, evreni, bir bütün olarak manevî anlamını gözönünde bulundurarak inceleyen bir boyutu da vardır. Her manevî geleneğin şu ya da bu şekilde ilgilendiği tabiatın, son derece önemli manevî bir ehemmiyeti de vardır; fakat bu gerçekliğe verilen önem asırlar boyu her gelenekte aynı olmamıştır. Tıpkı kutsal bilimin yeniden keşfedilmesi ihtiyacı gibi bu manevî ehemmiyetin de bilinmesi gereği vardır. Gerçekten kutsal bir tabiî bilim kaçınılmaz olarak tabiatın manevî ehemmiyetini idrak etmeye götürür. Her kutsal bilim, tabiatın ritim ve âhengiyle, form ve hareketleriyle, simge ve farklı tecellilerin Kaynağından sudur eden bereketiyle sunduğu manevî mesajı da gözönünde bulundurmalıdır.

Modern bir kanser olan şehirsel büyüme ve tabiî yıkım, sürekli genişleyen şehirsel sınırların da ötesinde yeryüzünde bakir kalmış tabiî kısımları da kirletirken, bu oranda da insanın gerçek varolu-

şunu sürdürebilmesi için bakir doğanın manevî mesajı da hayatî önem kazanmaktadır. Tabiatın manevî ehemmiyeti, modern insana tıpkı kirlenmemiş havaya ulaşmanın güçleştiği ve kirliliğin uğrunda göğün, Rönesans ve onun neticelerinin ortaya çıkardığı Promethean insan tarafından feda edildiği biyolojik ve dünyevî hayatın gerçek temellerini etkilemeye başladığı anda değeri anlaşılan temiz havanın önemi gibi görünmeye başlamıştır. Bugün hiç kimse artık tabiatın manevî önemine dönmeksizin insanın manevî sıhhatiyle ciddi olarak ilgilenemez; bugünün sulandırılmış teknolojilerinin modern insanın, beşeriyetin çağlar boyu bağrında yaşadığı ve nefes alıp verdiği doğal çevrenin âhenk, güzellik ve selameti yerine ikâme ettiği çirkinliği boğmaya çalışması da bir marifet değildir.

Tabiatın manevî ehemmiyeti kendini birçok düzeyde ve birçok yolla gösterir. Bakir doğa düzen ve âhenge sahiptir. Beşerî kaynaklı olmadığı kolayca algılanan bu geniş gerçeklik alanında bir düzen, parçaların karşılık ilişkisi, işlev ve rollerin birbirini tamamlayışı ve bir karşılıklı bağımlılık mevcuttur. Modern bilimci dünya görüşünün tabiatında bulunan indirgemecilik tarafından felç edilmemiş bir beyin, onda kaosu kozmosa çeviren ve doğal nizamda kendini gösterin Nur'un manevî vasfını arama ve onun bilincine varma anlayışı bulur.

Ayrıca bu düzen, yıldızlardan atom–altı parçacıklara kadar bütün tabiî alanları kaplayan dayanılmaz bir müziksel âhenk (harmony) ile de ilişkilidir. Hayvan ve bitkiler, kristal yapılar veyahut gezegen hareketleri, geleneksel veya Pythagorean matematik açısından matematiksel olarak incelendiği zaman kâinatın her düzenini kaplayan bir âhengin varlığı görülür. Sanki bütün kâinat, eşyanın gerçek cevherinde dondurulmuş bir müzik gibidir; burada eşya (şeyler) sadece âhenk kanunlarına göre varolmamakta, aynı zamanda hareketlerini ve yaşamını da "kozmik oyunu" mümkün kılan dinamik gücün müşahhaslaşmış şekli olan Şiva dansıyla simgelenen o kozmik dansın ritimlerine göre sürdürmektedir. Bütün kâinat, kendinde bütün varoluşu kaplayan âhengi barındıran ve

hem sukûnet hem de ses olan o İlk Kelam'ı (Primordial Word) hâlâ aksettirmektedir.

Tabiatın yaşamı sadece âhenk ve düzeni değil, fakat aynı zamanda âhenk ve düzeni mümkün kılan yasaları da izhar eder. Bu yasalar, modern bilime "yalnızca" mekanik ve biyolojik olarak görünebilir; fakat yapılan bu indirgeme, bugünün yaygın indirgemeciliği altında körleşmiş ve düşünce kabiliyetini kaybetmiş olanların dışında insanlar için onların manevî önemini yok etmez. Bu yasaların kaynağı nedir ve bunlar niçin vardır? Niye kalsiyum kalsiyum gibi hareket etmeye veya elma ağacı niye armut değil de elma vermeye devam etmektedir? "Tabiat kanunları", Allah'ın[c.c.] mahlukatı için vaz' ettiği kanunlardan başka birşey değildirler. İslâmî terminoloji ile, bunlar her varoluş düzeninin *Şeriatı*'dır. Veya ilâhî olmayan Budizm diliyle söylersek, "tabiat kanunları' eşyanın *dharma*'larıdırlar. Tabiatın her bir yönünün onun varoluşunu idare eden yasalara nasıl tamamen uyduğunu gözlemlemek demek insanın da uyması gereken *dharma*'nın farkına varmak demektir. Dahası, tabiatın tam olarak kendi *dharma*'sına uyması, insanın da kendi *dharma*'sı ve aydınlanma arayışı olan ilkeye tamamen uyması için bir derstir. Bakir tabiat bir anlamda, edilgen bir tarzda da olsa, kutsallığı yansıtır; zira bir veli gibi, tabiî formlar da, Yaratıcı'nın İradesine veya *dharma*'larına tamamen teslim olmuşlardır. Onlar, İlâhî Düzen'e tamamen boyun eğmeleri anlamında tam Müslümandırlar. Tabiatın manevî kişiliğe öğreteceği en büyük derslerden biri eşyayı idare eden yasalara, mahlukatı yöneten ilkeye ve Tao'ya olan bu tam teslimiyettir. Bu teslimiyetten, Uzak Doğu bilgelerinin hem doğal hem de doğa–üstü olan tabiî dünyanın ritimleriyle bütünleşme arayışında vurguladıkları herşeyin uyumu hususu ortaya çıkar.

Bu teslimiyetin manevî ehemmiyeti, tabiatın insana öğrettiği ahlâkî derslerde de yankısını bulmuştur; tabiî bu, ancak insan modern biyolog ve zoologların çokça vurguladığı çatışma ve uyumsuzluğun ötesinde ve üstünde olan müthiş doğal âhenk, işbirliği ve

tamamlayıcılığı görmek istediği zaman mümkündür. Tabiatta çatışma da mevcuttur, ama bu çatışma ve mücadele kendi düzeylerinde gerçek olmasına rağmen hiçbir şekilde bütünün uyumunu bozmayıp ahlâkî bir tabiatın anlamıyla yüklüdür. Sanskrit *Panca–tantra*'dan Ortaçağ Avrupa bestiarları (hayvanlar üzerine yazılmış hikayeleri içeren kitaplar) ve Kızılderililerin hayvanlara ilişkin bilgilerine kadar Doğu ve Batının kutsal metinleri ile geleneksel literatür ve ilim, insanın öğrenmesi gereken ahlâkî derslere işaret etmek amacıyla hayvanat ve nebatat âleminden, gökcisimlerinin ve yeryüzündeki yaratıkların hareketlerinden çok şeyler çıkarmışlardır; zira doğal düzenin bu ahlâkî niteliği, İlâhî Sıfatları [illegible] doğal ontolojik gerçeklikler kadar merkezî olması [illegible] manevî ehemmiyetin bir veçhesidir. Doğadaki ahlâkî derslerin müşahedesi, tabiattaki tüm gaye ve amaca zıt olarak mekanistik bir bakış açısını benimseyenlerin gözünde aşırı derecede antropomorfik* gözükebilir; fakat bu hususlar, haiz oldukları antropomorfik lisan ile ilâhî bir bakış açısına hasredilmekten uzaktır. İnsanın ahlâkî kılavuzu olan tabiat görüşü evrensel olup; Hint, Budist kaynaklarında olduğu gibi Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında da geçmektedir.

Doğanın *dharma*'sına 'teslimiyeti' ve bakir doğa alanını kaplayan âhenk sadece geleneksel bir bakış açısından görülen tabiî düzene hâkim olan 'ahlâkî vasfa' götürmez; fakat aynı zamanda bunlar, tabiatın her yerinde gözlenebilen o dayanılmaz güzelliği de netice verir. Bakir tabiatta güzelliğin çirkinliğe nasıl tamamen hâkim olduğunu görmek çarpıcıdır. Çirkinlik arizi iken güzellik cevhere aittir. Tabiatın güzelliği en yüksek düzeyinde İlâhî Güzelliğin doğrudan bir teofanisi ve manevî bütüncül güzelliği aynı zamanda tabiî düzene yansımış olan bir cennetin yankısıdır. Hemen hemen tüm insanlar, tabiatın bu güzelliğinin sıhhatinin ve onun iyileştirici işlevinin farkındadır. Tabiatta iyileştirme (ferahlık verme) işlevi bütünlük ile ve nihayette de kutsallık ile bütünleşmiştir.

*İnsanbiçimci (Mütercim).

Modern dünyanın ve makine ürünlerinin zayıflatıcı çirkinliğinin farkında olan çok sayıda Batılının hem bedenî sıhhat hem de manevî bütünlük elde etmek amacıyla doğal yiyecek, içecek ve havaya dönmeleri bir rastlantı değildir. Kâinat kitabının sayfalarını vahiyden gelen bereketin yardımı olmaksızın okumak mümkün olmadığı halde, günümüzde çok sayıda insanın doğanın iyileştirici nitelik ve özelliklerini bütünlük ve kutsallık ile birleştirmeleri hem ruhu hem de bedeni iyileştiren bir güzellik biçiminde tabiatta tecelli etmiş olan bir maneviyatın varlığını ispat eder. İnsanoğlunun tabiattaki güzellik, barış ve sakinliğe olan iştiyakı gerçekte tabiatın yansıttığı ve insanın kendi varlığının derinliklerinde taşıdığı bir cennet iştiyakıdır.

Tabiattaki güzelliğin, manevî disiplin ile veya Semavi yardım ile formların ötesindeki Formsuz'un varlığını duyabilenler için daha batınî ve doğrudan manevî bir fonksiyonu da vardır. Bakir tabiatın güzelliği hem içselleştiricidir; hem de emicidir; İnsanoğlunun O'ndan çıktığı ve yine döndürüleceği yer olan manevî Gerçekliği hatırlatır. Manevî tekamül yoluyla en yüksek düzeyinde tabiî güzellik, insan ruhunu maneviyat sarhoşluğuyla mest eder, onun iç varlığını canlandırır ve nihayette insanı içindeki ölümsüz cennet cevherine şahid ederek onu kutsallaştırır. Tabiatın güzelliği İlâhî güzelliğin doğrudan bir yansımasıdır; bu yüzden de insanoğlunu Bir'in o tarifi imkânsız güzelliğinin mekânı olan Merkeze götüren, dışarıdan dışsal gibi görünse bile içselleştirici bir güzelliktir.

Tabiatın manevî mesajı, sadece onun form, hareket ve niteliklerinin güzelliğinden ibaret değildir, fakat aynı şekilde çeşitli İlâhî Niteliklerin doğrudan yansımaları olan simgelerde de mevcuttur. Simgesel ruhu paylaşan tüm geleneksel insanlar, özellikle de kadim geleneklere mensup olanlar, güneş, kartal ve aslandan nehir ve denize kadar birçok tabiat formunda İlâhî Sıfatların doğrudan simgelerini ve bir anlamda da bu Sıfatların kendilerini görürler. Onlar için tabiatın biçimleri, Allah'ın[c.c.] yaratıcı gücüyle kozmik varoluşun levhalarına kazıdığı kutsal bir dilin harfleri ve kelimeleri hük-

mündedir. Bu kâinat kitabını okumak, modern eğitimin öğrettiği okur–yazarlıktan çok farklı olan bir okur–yazarlık gerektirir; zira modern eğitim, çok sayıda insanın tabiatın sembolik öneminden bihaber kalmasına ve heybetli dağlara, solan güz yapraklarına ve titreyen deniz dalgalarına yazılan aslî (primordial) mesajı okuyamamalarına sebep olmaktadır.

Tabiî simgelerin manevî mesajı ne duygulara ne de bir çeşit belirsiz doğa mistisizmine dayanmaktadır. O, kendisi kozmik karşılıklarının ilmi olan ve sözkonusu doğal biçimlerin ontolojik gerçekliğiyle ilgilenen kutsal bir bilimdir. Güneşin İlâhî Aklın simgesi olarak gerçekliği, modern astrofiziğin yöntemleriyle ölçülebilen kütlesinin gerçekliğinden kesinlikle az değildir. Eğer bu simgesel gerçeklik artık bir kısım insanlar tarafından algılanamıyorsa bunun nedeni o gerçeklik değil, fakat bazı ârazları algılamasına rağmen cevheri görmeyecek şekilde zihinleri ve gözleri eğiten ve böylelikle de batınî melekeleri ve hatta diğer zahirî duyuları pratik olarak görmezden gelen bir çeşit eğitimin sonucu olarak simgesel ruhun yitirilmesidir. Tabiatta bulunan simgelerin manevî mesajı, belirli bir topluluk onu kavrayamadığı için yok olmaz; tıpkı bir gülün kokusunun laboratuvarda o gül çiçeğinin hücrelerinin biyo–kimyasal analize tâbi tutulduğunda kaybolmaması gibi.

Çoğu gelenekte bazı simgeler, tabiî simgelerin genel olarak yardımıyla kavrandığı ve gözlendiği vahiy tarafından doğrudan kutsallaştırılmış iken; Kuzey Amerika'nın ova yerlileri ve bazı Şamanizm kollarına mensup kimseler gibi muayyen kadim geleneklerde, dolaylı olarak vahiy tarafından kutsallaştırılmış simgelerdir. Bu durumlarda çeşitli hayvanat ve nebatat Kudret–i İlâhî'nin doğrudan tecellileri hükmüne geçerler ve bir anlamda insan ile Ruh âlemi arasında bir köprü görevi görürler; fakat buna karşılık genel metafizikî bakış açısında, Sema ile arzı birleştiren ve Ruh'un nurunu dünyevî alana ve mahlukata taşıyan, dünyevî alanın merkezindeki varlık olarak, insandır.

Tabiî düzen simgelerinin ilmi, Avustralya yerlilerininkinden

tutunuz da İbn Sina veya Ortaçağ Yahudi Kabbalistlerinkine kadar sayısız geleneksel kozmolojinin bağrında gelişmiştir. Bütün bu geleneklerde tabiatın manevî ehemmiyeti, anlaşılır bir dille öyle bir biçimde işlenmiştir ki, bu, sözkonusu kozmolojiyi meydana getiren kutsal bir evrende yaşayan geleneksel insana, kâinatın ötesine olan yolculuğunda kendisine yol gösterecek bir haritayı keşfetme ve bütün kâinatı Sani'in kudret ve hikmetini yansıtan bir tablo olarak müşahede etme imkânı verir. Geleneksel kozmolojiler, İslâmî ve Budist gibi tek bir gelenekte bile çoktur, fakat amaçları birdir. Bu, Birlik ışığında çokluğu, *nirvâna* olarak *sâmsara*'yı ve *Âtman*'ın yaratıcı gücü olarak *mâyâ*'yı görmektir. Onun amacı, insanın kozmik labirentin sınırsız çokluğundan; bu sonsuz ve daima değişen oluş alanının, bu sürekli akan değişim selinin ve zamanın titreten tesirine karşı duyduğu aşırı hayranlık ve ilgiden onu kurtarabilecek gücü anlaşılır bir biçime dönüştürmek suretiyle kendini kurtarmasını mümkün kılmaktır. Kâinat kitabının sahifelerini okumuş olmak demek onu kapatıp kenara koyabilme imkânına sahip olmak demektir. Sufi diliyle söylersek, 'Bir kez kozmik tomar sarıldı mı, artık geride sadece hiç yok olmayan Bir'in Yüz'ü kalmıştır.' Çeşitli geleneksel kozmolojik bilimlerin manevî ehemmiyeti gerçekten onun insanı, tabiatın manevî ehemmiyetinin ancak orada en yüksek düzeyde algılandığı o kâinat–üstü Gerçekliğe götürmesinde yatmaktadır.

Bâkir tabiat, aynı zamanda Sani–i Kerim'in, kutsal sanatın en büyük şaheserlerinin bulunduğu çalışma mekânıdır. Aynı şekilde, herkesçe anlaşıldığı biçimiyle o kutsal sanat, vahiyden kaynaklanan bir beşer–üstü ilham ile icra edilmekte olup, nihai olarak İlâhî Kaynaklı olan form, simge ve cevherlere ilişkin bir bilime dayanmaktadır; tabiatın formları, İlâhî İmkânlar hazinesinden tabiî formlar olarak tecelli eden modeller çıkaran Demiurgik Gücün doğrudan ürünleridir. Bakir doğa, İlâhî Varlığı ifade eden ve kurtarma işlevini haiz olan kutsal sanatın karşılığıdır. Çin ve Japon gelenekleri gibi bazı geleneklerde gerçekten bir manzara veya bahçe

resmi, bir heykelin Hıristiyanlıktaki işlevine paralel bir işleve sahip olup kutsal bir sanattır. Bir Chartres katedralinde veya Bizanslılara ait bir "Meryem ve Çocuğu" ikonunda bulunduğu gibi, kutsal sanatın bereket ve güzelliğini korumaya karşı duyarlı olan Batılılar için tabiatın kutsal bir sanat olarak idraki onun manevî ehemmiyetini ifşa etmenin güçlü bir vasıtasıdır. Böyle bir mukayese, belki, mabed ve katedralleri olarak gördükleri bakir tabiat için yiğitçe mücadele etmiş olan Amerikan yerlilerini anlamayı kolaylaştırabilir. Fakat kadim geleneklerden gelenler için tabiatın tamamen kutsal bir sanat olarak önceliği o kadar açıktır ki, insan yapımı, hatta ilham eseri bile olsa hiçbir kutsal sanat onların gözünde doğal formların güzellik ve mükemmelliği ile karşılaştırılamaz. Onlar için, insan yapımı hiçbir şey için tabiat tahrip edilmeye değmez ve bâkir tabiatın dünyevileş(tiril)mesi, insan sanatının en büyük eserlerinin tahribatından daha kötüdür.

Tabiat ve tabiî formların kendini temaşaya hasretmeleri gerçekten kutsal bir sanattır. Manevî ve tefekkürî insan, sadece hayatın saçmalıklarına ve dünyeviliğin basitliklerine karşı tabiatta bir barınak aramaz; aynı zamanda tabiî formlarda, bu formların dünyevinin gözüne kapattığı fakat Ruh dünyasına yakınlaşmış olanlara açtığı manevî gerçeklikleri de temaşa etme imkânına sahiptir. Mütefekkir, bâkir tabiatın sessizliğinde Ruh'un çağrısını ve aynı zamanda kendi Kaynağının daveti olan semavî sedâyı duyabilir. Gece ve gündüz ile mevsimlerin ritimleri, tabiatın katılığı ile âlicenaplığı arasındaki zıtlık, bütün tabiî formlarda devam eden sonsuz dönüşümler, cennetsel gerçekliği yansıtan çiçeklerin büyümesi ve aynı çiçeğin hızla solması —çünkü o, gerçekten aşkın gerçekliğin yansımasıdır, kendi değil— kristalin eril değişmezliği ve bitkinin dişil büyüme gücü; bunlar ve doğal düzenin diğer birçok özelliği manevî insan tarafından müşahede edilebilir. Bu özellikler ona sadece dünyevî varoluşun geçici ve inatçı karakterini değil, fakat aynı zamanda tabiî biçimlerin aynı anda hem örttüğü hem de ifşa ettiği manevî gerçekliklerin kalıcılığını gösterir. Mütefekkir adam için

her ağaç cennetteki ağacın bir yansıması ve her çiçek, insanın varlığının derinliklerinde hâlâ taşıyıp iştiyak duyduğu cennet saflığının bir aynasıdır.

En yüksek düzeyde bâkir doğa, kendi metafiziksel mesajına ve manevî disiplinine sahip olan bir teofani olarak müşahede edilebilir. Doğa, Bir'i ve O'nun çok olan sıfatlarını açığa çıkarır. O ibadet eder ve duada bulunur. Şafak vaktinde dağın zirvesindeki atmosfer veya gurub anında geniş çöl ve vahalar, sadece görünen unsurların değil, fakat aynı zamanda özlü ibadet ve duanın da cevheri olan esir (ether) ile kaplıdır. Fakat doğanın duasına iştirak etmek ve onun biçim ve nitelikleriyle ilettiği derin irfanî mesajı okumak, öncelikle yüksek derecede bir manevî bilinçlenme gerektirir.

Tabiat, daha manevî gerekleri yerine getirmemiş, fakat onun güzellik ve maneviyatına karşı duyarlı olanlara da cömerttir. Tabiat onlara, tıpkı onun metafiziksel mesajını okuyabilen ve büyülü ritimlerine iştirak edebilenler için olduğu gibi, insanın yeryüzünde onu fethetmek maksadıyla çıkardığı fırtına ile ona hasar verdiği bir zamanda büyük değere sahip bir sığınak sunmaktadır. Tuhaf bir biçimde, metafiziksel bakış açısına göre insandan bahsetmek Allah'tan[c.c.] bahsetmek iken, modern insanın seküler dünyasından bakıldığında Promethean insanın yaptığı bir dünyadan ayrılmak manevî varlık alanına girmek olmaktadır. Bâkir tabiat gerçekten, modern dünyayı karakterize eden bilinemezcilik, sekülarizm, şüphecilik, çirkinlik ve anlaşılmazlık inancına mevki sağlamaktadır. O, en derin varlık düzeyinde neyin "gerçekten" gerçek olduğunun ve bizim ne olduğumuzun canlı bir hatırlatıcısıdır. Latince *nat* kökünden gelen ve "doğacılık" anlamında olan *nature* (tabiat) sözcüğü, sadece onun bazı formların doğurucusu olması demek değildir; fakat aynı zamanda onun insanın ruhunu yeniden ihya etme gücü de demektir. Zira, bizzat Ruh'un tecellisi olan tabiatın manevî bağrında insanın anlamı (ruhu) yeniden canlanmakta ve yeniden doğmaktadır.

Bu nedenden ötürü, bâkir tabiatın sadece dünyevî amaçlara

bağlanmış tamahkâr ve hırslı insanların saldırısından korunması gerçekten manevî bir vazifedir. Gerçekten de geleneğin ışığını çağdaş insanın yararına yeniden yakmak için insanlığın manevî mirasını yeniden canlandırmaya çalışanlar tabiatı derinden sevip onun üzerine büyük bir sempati ve anlayışla eserler kaleme almışlardır. Bu insanlar, o kozmik dağın ve Boşluğa temas etmekle beraber insan hayatının amacını ve onun cevherini oluşturan maneviyatın varlığında yankılanan o yüce zirvenin ihtişam ve güzelliğini açığa çıkarmışlardır.

KISIM

IV



Gelenek, kutsal bilim ve modern açmaz

9

İslâmî bir perspektiften kutsal bilim ve çevre bunalımı

"Ya Rabbi, bize eşyayı olduğu gibi göster."

—Hadis-i Şerif

BUGÜN İSLÂM DÜNYASINA bir göz atıldığında, Kahire ve Tahran'ın hava kirliliğinden Yemen tepelerindeki erozyona, oradan Malezya ve Bangladeş'in birçok bölgesinin ormandan arındırılmasına kadar hemen hemen her ülkede çevre bunalımının bariz alametleri görülecektir. Çevre sorunları her yerde bulunmaktadır; fakat özellikle de şehir merkezleri ve birçok çevre bölgelerde hâkimdir; bu öylesine bir hal almıştır ki, keskin çevre sorunları sözkonusu olduğunda insan İslâm dünyası ile dünyanın çoğu bölgeleri arasında bir fark göremiyor. Durum yüzeysel olarak incelendiğinde gerçekten de mevcut şartlar muvacehesinde insan, İslâm tabiat görüşünün insanlığın tümüne bu çevre bunalımı belasını saran modern Batınınkinden farklı olmadığını iddia edecektir. Fakat daha derinden bir bakış, son birkaç asırdır Batıda hâkim olandan çok farklı bir İslâm çevre görüşünü açığa çıkarır. Eğer bu

görüşün bugün üzeri kısmen örtülmüşse, bu, onsekizinci yüzyıldan bu yana Batı medeniyetinin vaki hücumundan ve hem haricî hem de dahilî etkenlerden dolayı İslâm medeniyetinin ekseriyetle yıkılmasından dolayıdır; ama unutmamak lazım ki, bizzat İslâm dini buna rağmen büyümeye ve güçlenmeye devam etmiştir.

Gerçekten, İslâm dünyası bugün tamamen İslâmî değildir; İslâmî olan, çoğunlukla bugün çeşitli derecelerde taklit edilmiş olan Batılı kültürel, bilimsel ve teknolojik fikir ve uygulamaların veya daha doğrusu, Müslümanların son bir buçuk asırdaki kusurlarının arkasında gizlenmiştir. Doğal çevreye karşı olan İslâmî tavır, Japonya'daki bir Budist'inkinden veya Çin'deki bir Taoist'inkinden daha çok aşikâr değildir. Bütün bunların nedeni, güce ve doğaya hâkimiyet esasına dayanan bir bilim ve tabiî dengeye hiç saygı göstermeden doğal dünyayı büyük bir hırsla yutan bir teknolojinin bu topraklara olan saldırısıdır. Batı kaynaklı olan bu bilim ve teknoloji bugün hemen hemen küresel bir hal alarak Batılı olmayan çeşitli geleneklerin kutsal bilimlerinden arta kalan şeyleri büyük oranda gölgede bırakmıştır.

Bu duruma karşın İslâm, güçlü bir din ve manevî bir güç olarak yaşamını sürdürmektedir ve onun tabiat ve tabiî çevre görüşü hâlâ ona mensup olanların, bilhassa da şu az modernleşmiş bölgelerdekilerin, zihin, ruh ve tabiata karşı olan tutumlarında etkilidir. Geleneksel tabiat görüşünün ayakta kalışının sırrı, İslâm toplumunun makinanın diktasına, bu toplumun önderlerinin mümkün olan en kısa sürede Batılı teknolojiyi buralara getirme girişimlerine rağmen, tamamen teslim olmayı kabul etmemesinde görülebilir. Bu yüzden bu görüş, sadece tabiatında bulunan değerden dolayı değil, fakat aynı zamanda dünya nüfusunun beşte birini oluşturan Müslümanların üzerindeki tesirini sürdürmesi nedeniyle, çevre meselesinin küresel düzeyde ele alınmasında da önem taşımaktadır.

İslâm'ın doğal çevre görüşü, bizzat Batı için de önem taşımaktadır; zira İslâm ile Batı, İbrahimî gelenekten gelen bir dini ve hem

Batılı hem de İslâmî bilim tarihinde —Batılı bilim tarihinde ekseriyetle İslâmî bilim yoluyla— büyük bir rol oynamış olan Yunan (Grek) mirasını paylaşmaktadırlar. İslâm tabiat görüşü, bugün Batıda çoğunlukla yitirilmiş olan ve hem Yahudi hem de Hıristiyanların ibadet ettiği İbrahim'in Allah'ı[c.c.] tarafından yaratılıp ayakta tutulan bir Kâinat içindeki tabiatın kutsal niteliğine dayanan bir anlayışın değerli bir hatırlatıcısıdır.

İslâm'ın doğal düzen ve çevre anlayışı, İslâmî olan diğer herşey gibi, köklerini Kur'ân–ı Kerim'de, İslâm'ın merkezî teofanisi olan Allah Kelamı'nda bulur.[1] Kur'ân–ı Kerim'in mesajı bir anlamda Allah'ın[c.c.] insana gönderdiği o ilk (primordial) mesaja bir dönüştür. O, kadın ve erkeğin tabiatında asıl olanı gösterir; bu yüzden de İslâm ilk din *(hanif din)* olarak anılır.[2] "İlk Kutsal Metin" (Primordial Scripture) gibi, Kur'ân–ı Kerîm de sadece kadın ve erkeğe değil, bütün kâinata hitap eder. Bir anlamda tabiat da Kur'ânî vahye iştirak eder. Kur'ân–ı Kerim'in bazı âyetleri hem tabiî formlara hem de insanoğluna hitap ederken Allah[c.c.] da diğer âyetlerde gayri beşerî mahlukatına, örneğin bitki ve hayvanlara, güneş ve yıldızlara şahitlik yapmalarını emreder. Kur'ân–ı Kerim, ne doğal olan ile doğaüstü olan arasında, ne de beşerî dünya ile tabiî dünya arasında kesin bir ayrım yapar. Kur'ân ile beslenen ve büyüyen ruh, doğal dünyayı, fethedilecek ve boyun eğdirilecek doğal bir düşman olarak görmeyip; bilakis onu, insanın dünya hayatını ve bir anlamda nihai kaderini paylaşan dinî evreninin tamamlayıcı bir parçası olarak görür.

[1]İslâm'ın tabiat görüşü üzerine bkz., S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, N. Y., 1993); aynı yazar, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge, 1987); ve aynı yazar, *Islamic Life and Thought* (Albany, N. Y., 1981), özellikle 19. bölüm.

[2]Asli (primordial) din olarak İslâm kavramı üzerine bkz., F. Schuon, *Understanding Islam*, çev. D. M. Matheson (Londra, 1979) ve S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Londra, 1989). İslâm'ın bir diğer anlamı da *fıtrat dini*dir. Fıtrat dini olması demek bizzat eşyanın tabiatında ve insanın aslî ve ezelî cevherinde işlenmiş olması demektir.

Kur'ân–ı Kerim'in kozmik boyutu asırlar boyu Müslüman bilginler tarafından incelikli olarak işlenmiştir; bu bilginler kozmik veya ontolojik Kur'ân'ı (tekvinî Kur'ân) "yazılı" Kur'ân'dan (tedvinî Kur'ân) farklı fakat onun tamamlayıcısı olarak kabul etmişlerdir.[3] Onlar, her mahlukatın yüzünde ancak arifin okuyabileceği kozmik Kur'ân'dan harfler ve kelimeler görmüşlerdir. Bu bilginler, Kur'ân–ı Kerim'in doğal olayları ve insan ruhundaki hadiseleri birer âyet (işaret, simge) —bu terim, aynı zamanda Kur'ân'daki âyetler için de kullanılır— olarak gördüğünün farkında idiler.[4] Onlar, kâinat kitabını, onun sûre ve âyetlerini okuyup doğal olayları, kâinat kitabının Müellifi'nin "işaretleri" olarak görmüşlerdir. Onlar için tabiî formlar, Allah'ın[c.c.] âyetleri, *vestigia Dei,* idiler; bu kavram, akılcılığın (rationalism) ortaya çıkışıyla simgeler kaba olgulara dönüşmeden önce ve modern Batı tabiatın formlarının tefekküründen hikmet ve zevk almanın aksine tabiata hâkim olmaya götürecek bir bilim oluşturmadan evvel, geleneksel Batının malumuydu.

Kur'ân–ı Kerim, doğayı, nihai olarak Allah'ı hem örten hem ifşa eden bir teofani olarak gösterir. Tabiî biçimler, hem çeşitli İlâhî Sıfatları örten maskelerdir; hem de aynı Sıfatları, kalp gözü kör ve muhteris nefsin bencil eğilimleriyle körleşmemiş olanlara açar.

Daha derin bir anlamda iddia edebiliriz ki, İslâmî bakış açısına göre bizzat Allah[c.c.] insanı kuşatan ve onu içine alan nihai bir çevredir. Kur'ân–ı Kerim'de denildiği gibi: "Yerde ve gökte ne varsa Allah'a aittir: Ve O, herşeyi kuşatıcı olandır" (IV. 126). Burada, Allah'ın herşeyi Kuşatıcı *(Muhît)* olduğu belirtilir; *muhît* aynı za-

[3]bkz., bizim "The Cosmos and the Natural Order," S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality–Foundations,* vol. 19, *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York, 1987), s. 345ff. Ayrıca bkz., S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam,* s. 53ff.

[4]bkz., Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* s. 6ff. Ayrıca *Ideals and Realities of Islam,* s. 55.

manda çevre de demektir.[5] Gerçekte insan, İlâhî *Muhit*'e garkolmuş olmasına rağmen unutkanlık ve gafletinden dolayı ondan habersizdir. Ruhun en büyük günahı olan bu gafletten insan ancak zikir ile kurtulabilir. Allah'ı[c.c.] zikretmek (hatırlamak) O'nu her yerde görmek ve O'nun gerçekliğini *el-Muhit* olarak her yerde tecrübe etmek demektir.

Çevre bunalımının hakikaten insanın, Allah'ı[c.c.] insanı kuşatan ve onun hayatını devam ettiren gerçek 'çevre' olarak görmeyi reddetmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Çevrenin tahribata uğraması, modern insanın doğal çevreyi ontolojik olarak bağımsız bir gerçeklik düzeni ve İlâhî Çevre'den kopuk birşey olarak görmek istemesinin bir neticesidir; zira İlâhî Çevre'nin kurtarıcı bereketi olmasa doğal çevre temelsiz kalır ve ölür. Allah'ı[c.c.] *el-Muhit* olarak zikretmek (hatırlamak) demek doğanın kutsal niteliğinden, Allah'ın[c.c.] âyetleri olarak tabiî olayların gerçekliğinden ve geldiğimiz ve tekrar O'na döneceğimiz İlâhî Gerçeklik tarafından nüfuz edilmiş bir çevre olan doğal çevrenin varlığından haberdar olmak demektir.

Geleneksel İslâmî doğal çevre görüşü, bugün beşerî ve doğal çevre olarak adlandırılan şey ile onları ayakta tutan İlâhî Çevre arasındaki bu koparılamaz daimi ilişkiye dayanır. Kur'ân–ı Kerim birçok âyette âlem–i gayb ve âlem–i şehadeti ima eder. Görünen dünya (alem–i şehadet) bağımsız bir gerçeklik düzeni olmayıp onu aşan ve onun kaynağı olan daha büyük bir dünyanın tecellisidir. Görünen dünya, insanın karanlık bir çöl gecesi boyunca bir kamp ateşi çevresinde gördüğü şeye benzer. Görünür dünya, kendisini kuşatan gerçek bir çevre olan geniş görünmez dünyaya tedricen çekilir. Sonsuz bir derya olan görünmeyen âleme nispetle görünen dünya bir toz zerresi gibi olup gayb âlemini yansıtır. İşte tam da bu yolla İlâhî Mekân, yani Ruh, tabiî ve normal beşerî âleme nüfuz

[5]bkz., W Chittick, "'God Surrounds all Things,': An Islamic Perspective on the Environment," *The World and I*, vol. I, no. 6 (Haziran 1986) s. 671–678.

eder, onları besler ve ayakta tutar; zira O, âlem–i şehadetin hem kaynağı (el–mebde') hem de amacı (el–me'ad)'dır.[6]

Kur'ân–ı Kerîm'de belirtilen ve Peygamber'in[s.a.v.] hadis ve Sünnet'inde ifadesini bulan bu tabiat görüşünün bir neticesi olarak geleneksel Müslümanlar, cennetteki gerçekliklerin buradaki yansıması olan tabiata karşı daima büyük bir sevgi beslemişlerdir. Bu sevgi sadece Arap, Fars ve Türk edebiyatına —Swahili'den Malay'a kadar olan, diğer Müslüman toplulukların edebiyatlarını bir tarafa bırakırsak— yansımamıştır, fakat aynı zamanda Batılı teolojinin doğal ve doğaüstü dediği şeyler arasında kesin bir ayırım yapmayan İslâm dinî düşüncesinde de yankısını bulmuştur. Ayrıca bu sevgi, Müslüman filozofların eserlerinde de yer almıştır; fakat en derin ve evrensel ifadesini tasavvufî şiirde bulmuştur. Şu şiirin sahibi İranlı şair Sâdi'dir:

Kâinat ile sevinçliyim
Çünkü kâinat sevincini O'ndan alır.
Tüm âlemi seviyorum, çünkü âlem O'na aittir.

Semavi gerçeklikleri hatırlatan ırmakların sesinde Allah'ın[c.c.] Mukaddes İsmi'nin niyazını duyan başka bir sufi de Türk dilinde yazan büyük halk ozanı Yunus Emre'dir. Yunus der ki:

Şol Cennet'in ırmakları
Akar Allah deyu deyu
Çıkmış İslâm bülbülleri
Öter Allah deyu deyu

Müslüman mütefekkir ve mistikler tabiatı bu derece sevmişlerdir;[7] zira onlar, bütün tabiî mahlukatın yaptığı zikrullahı duy-

[6]İslâm'ın anlattığı cennetin sadece değerli madenî taşlardan değil de, bitki ve hayvanlardan da oluşması büyük önemi haizdir. Bazı İslâm filozofları, örneğin Sadreddin Şirazi *el-Esfâru'l-erba'a* ve *Risâle fi'l-haşr* adlı eserlerinde hayvanların ve insanların haşrolmasına geniş yer ayırır.

[7]Sufilerin tabiata karşı takındıkları tutum için bkz., F. Meier, "The Problems of Nature in the Esoteric Monism of Islam," *Spirit and Nature: Papers from the*

muşlardır. Kur'ân–ı Kerîm'e göre "Herşey onu tesbih eder" (XVII. 44). Aynı zamanda bütün mahlukatın zikri olan bu tesbih onların gerçek varoluşunun kökenidir. Allah'ı unutan gafil insan, bu gafletinden dolayı her yerde varolan bu zikri duymamıştır. Öbür taraftan arif kimse ise zikrullah içinde yaşar; bu yüzden de çiçeklerin güneşe döndüklerinde, ırmakların dağlardan denize akarken yaptıkları zikirleri duyarlar. Onun ibadeti gerçekten de kuşların, ağaçların, dağların ve yıldızların zikir ve ibadetleriyle birleşmiştir. O, onlarla; onlar da onunla ibadet ederler. Onların biçimlerini (forms) sadece zahiren değil, fakat Allah'ın teofanileri veya "âyetleri" olarak tefekkür eden arif; bu yüzden Bir'e yaptığı ibadet ve zikirde de güç bulur. Böylece de onlar, Ruh âleminden sudur eden bereketle açılan ve arz ile Sema'yı birleştirme vazifesini, *pontifex*, ifâ eden insanoğlundan görünmez bir devamlılık çıkarırlar.

Tabiata karşı takınılan bu tefekkürî tutum ve ona duyulan sevgi, en yüksek seviyesinde tabiî ki insan olmanın tüm gereklerini yerine getirmiş olan birkaç kişi için ayrılmış olabilir; fakat asırlar boyunca bu İslâm toplumu, doğal çevreyle olan uyumlu ilişkisinden ve tabiata olan sevgisinden dolayı daima dikkat çekmiştir; bu yüzdendir ki, birçok Hıristiyan, Müslümanları, tabiatçı olmakla; İslâmı da merhametsizlikle suçlamıştır; halbuki ana Hıristiyan teolojisinde bu merhamet ve bereket tabiattan keskin bir şekilde ayrılmıştır.

"Allah'ın [c.c.] âyetlerinin" tecellisi ve İlâhî Varlığın mazharı olan tabiata İslâm'ın duyduğu sevgi, Batı felsefe ve teolojisinde anlaşıldığı şekliyle tabiatçılık ile karıştırılmamalıdır. Eski Akdeniz bölgelerinin evrenciliği ve akılcılığıyla cedelleşmeye zorlanmış olan Hıristiyanlık, Yunan (Grek) ve Roma dininin çürümüş formlarının gayri–meşru olarak tabiata ibadet edişlerini ve Keltler gibi Kuzey Avrupalıların çok farklı olan tabiat ilgi ve sevgilerini —ki bu sevgi,

Eranos Yearbooks, çev. R. Mannheim (Princeton, 1954), s. 203ff.; ve Nasr, *Islamic Life and Thought*, bölüm 19.

Bingenli Hildegard'ın eserlerinde veya eski Ortaçağ İrlanda tabiat şiirlerinde görülebileceği gibi, Avrupa'nın Hıristiyanlaştırılmasından sonra marjinal bir şekilde hayatını sürdürebilmiştir— akılcılık olarak damgalamıştır. Unutulmamalıdır ki, İslâm'ın tabiata olan sevgisinin Kilise Pederlerinin dile getirdiği tabiatçılık ile bir ilgisi yoktur. Tam tersine, o, İrlanda keşişlerinin tabiat şiirlerine ve ekolojinin babası olan Assisi'li Aziz Francis'in güneş ve ay hakkında söylediklerine daha yakındır. Ya da belki şöyle söylenebilir ki, büyük Ortaçağ azizleri arasında tabiat sevgisi hususunda İslâmî görüşe en yakın olan budur.

Her hâlükârda İslâm'ın tabiat ve tabiî çevre sevgisi ve tabiatın Allah'ın[c.c.] mahlukatta tecelli etmiş şekliyle hikmetine ulaşmanın vasıtası olarak rolünün vurgulanması hiçbir şekilde mütealin reddini veya model (archetypal) gerçekliklerin ihmalini imâ etmez. Tam aksine, o, en yüksek düzeyde şu Kur'ân âyetini tam olarak anlamak demektir: "Nereye dönerseniz, orada Allah'ın vechi vardır" (II. 115). Dolayısıyla bu, her yerde Allah'ı[c.c.] görmek ve hem doğal dünyayı hem de beşerî alanı kuşatıp onlara nüfuz eden İlâhî Çevre'nin tamamen farkında olmak demektir.

İslâm'ın tabiat ve çevreye ilişkin öğretileri İslâm'ın insan anlayışından bağımsız bir şekilde ele alınırsa tam olarak anlaşılmaz. Çeşitli geleneksel dinlerde insan, daima tabiatın bir muhafızı olarak görülmüş olmasına rağmen, bugün modern uygarlık sayesinde bu rolünü değiştirmiş ve onu tahrip etmeye başlamıştır. İnsan, Sema'dan gelmiş ve tabiat ile uyum içerisinde yaşayan bir mahluk iken, kendini aşağıdan gelmiş biri olarak görüp tabiatın en öldürücü tahripçisi haline gelmiştir. İslâm insanı Allah'ın[c.c.] yeryüzündeki halifesi olarak görür. Kur'ân–ı Kerim açıkça şöyle der: "Yeryüzünde bir *halife* yaratacağım"; (II. 30). Bu halifelik sıfatı kulluk (ubudiyet) sıfatı ile tamamlanmıştır. İnsan Allah'ın kulu olduğundan O'na itaat etmek zorundadır. *Abdullah* olarak insan Allah'a karşı edilgen olmalı ve yukarıdan dünyaya akan rahmetin alıcısı olmalıdır. Halife olarak ise, dünyada aktif olmalı, kozmik âhengi ko-

rumalı ve dünyevî düzenin merkezî varlığı olmanın sonucu olarak vasıtası olduğu rahmeti yaymalıdır.[8] Tıpkı Allah–u Tealâ nasıl dünyayı ayakta tutuyorsa, insan da, O'nun halifesi olarak merkezî bir rol oynadığı mekânı korumalıdır. İnsanoğlu ezelde Allah'a[c.c.] verdiği sözden dönmeksizin doğal dünyayı koruma görevinden gaflete düşemez. Kur'ân–ı Kerim bunu şu âyetle vurgulamaktadır: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da 'Evet, Sen bizim Rabbimizsin' dediler" (VII. 172). İnsan olmak demek, halifelik makamının gerektirdiği sorumluluğun bilincinde olmak demektir. Kur'ân–ı Kerim'de Allah–u Teala'nın şu âyetle tabiatı insana musahhar kıldığına işaret etmesi —"Allah'ın yeryüzündeki herşeyi sana musahhar kıldığını görmedin mi?" (XXII. 65)— modern bilimin insana bahşettiği güç konusunda hırslı olan birçok modern Müslümanın iddia ettiği gibi tabiatın fethedilmesi anlamına gelmemektedir. Bilakis, bu, insanın İlâhî kanunlara riayet etmesi şartıyla ve Allah'ın[c.c.] yeryüzündeki halifesi olması gereği, tabiat üzerinde faaliyette bulunması demektir; dolayısıyla ona verilen bu güç nihayette Allah'a[c.c.] aittir; bu dünyevî hayattan ölümle Allah'a[c.c.] dönecek olan bir yaratığa, yani insana, ait değildir. Bu nedenledir ki, doğal çevreye, Allah'a[c.c.] kulluğu kabul etmeyen ve O'nun emir ve kanunlarına itaat etmeyen bir insanlığın halifelik gücünden daha tehlikeli hiçbir şey yoktur. Yeryüzünde kendini *abdullah* (Allah'ın kulu) olarak düşünmeyen ve bu yüzden de kendini aşan bir Varlığa sadakat göstermeyen bir *Allah'ın halifesi*nden daha tehlikeli bir yaratık yoktur. Böyle bir yaratık, "Şeytan Allah'ı taklit eder" misali, gerçekten şeytanî bir tahrip kuvveti elde edebilir. Zira bu tip bir insan hiç değilse kısa bir süre için yeryüzünde Allah'ı taklit etmesine rağmen, tamamen yıkıcı bir hâkimiyet sağlayabilir; çünkü bu hâkimiyet, Allah'ın mahlukatına gösterdiği merhamet ve Kainat'ın arterlerinde akan o sevgiden mahrumdur.

[8] İslâm'ın insan kavramı üzerine bkz., G. Eaton, "Man," *Islamic Spirituality–Foundations*, 19. bölüm; yine bkz., Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 358–377.

Geleneksel olarak İslâm tarafından tanımlandığı şekliyle insan, Kur'ân'da önceden haber verildiği gibi, yeryüzünde sonunda fesat çıkaracak kadar kendisine bir güç verilen bir varlık olarak görülür. Fakat bu güç, geleneksel İslâmî görüşte, insanın sadece Allah'a ve diğer kadın ile erkeklere değil, fakat aynı zamanda bütün mahlukata karşı olan sorumlulukları tarafından normal şartlarda sınırlandırılmış olarak görülür. İlâhî Kanun (Şeriat), insanın dinî görevlerini doğal düzen ve çevreye teşmil etme konusunda sarihtir. İnsan sadece fakirleri doyurmakla kalmamalı, aynı zamanda akan suyu kirletmekten de kaçınmalıdır. Allah'ın indinde insanın ebeveynine karşı hürmetli olması hoş karşılandığı gibi, onun ağaç yetiştirmesi ve hayvanlara şefkatli davranması da hoş karşılanır. Tabiatın metafiziksel önemini bir kenara bırakın; sadece şeriatta bile İslâm'ın insan ile tüm doğal düzen arasında tesis ettiği rabıta görülebilir. Başka türlü olması da mümkün değildir; çünkü İslâm vahyinin asıl karakteri, insan ve kainatı bir birlik, âhenk ve bütünlük içerisinde görür, insanın tüm mahlukatla —ki mahlukat en derin anlamında Kur'ânî vahyi insanla paylaşır— olan iç bağını teyid eder.

Bugün insan hakları hususunda öylesine çok tartışmalar yapılmaktadır ki, burada şu temel hakikati açıklamak gerekli olmuştur: İslâmî görüşe göre sorumluluklar haklardan önce gelir. İnsanın Allah'tan bağımsız olarak sahip olduğu hiçbir hak yoktur; bu haklar ister tabiat ister bizzat kendi varlığı üstünde olsun farketmez, çünkü o, kendi varlığının yaratıcısı değildir. İnsan gerçekte yokluktan birşey yaratma gücüne sahip değildir. *Fiat lux* gücü yalnızca Allah'a[c.c.] aittir. İnsanın sahip olduğu haklar da onun Allah ile yaptığı akdin ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak sorumluluklarını yerine getirmesinin bir neticesi olarak Allah'ın[c.c.] ona verdiği haklardır.

İslâm'ın insana ilişkin tavrı, bazı görünür farklılıklar olmasına rağmen Ortaçağ sonrası hümanizm biçimlerinininkinden farklı olduğu kadar —ki buna sonraki Batı dinî düşüncesi tedricen mağlup olmuştur— geleneksel Yahudi ve Hıristiyan tavırlarından farklı

değildir. İslâm sadece Allah'ı mutlak olarak kabul eder. Kelime–i tevhid'in (Lâ ilahe illallah) mânâlarından biri de Mutlak'tan başka mutlakın olmadığıdır. Burada insan teomorfik bir varlık olarak Allah'ın[c.c.] bütün İsim ve Sıfatlarını kendinde doğrudan yansıtan bir yaratık olarak görülür; fakat o, kendi zâtında, hususen de fani olan dünyevî durumunda mutlak değildir. Gerçekten insanın haiz olduğu ne kadar olumlu nitelik varsa Allah'tandır. Bu sebepledir ki Kur'ân–ı Kerim, "Allah[c.c.] Ganidir, siz fakirsiniz" (XLVII. 38) buyurmaktadır. İnsanın en büyük meziyeti bu fakirliğini farketmesinde yatmaktadır; zira ancak bununla mutlak'a ulaşabilir.

Öbür tarafta bunun tam zıddı olacak bir biçimde Rönesans hümanizmasından beri Batı uygarlığı fani olan insanı mutlaklaştırmıştır. İnsanı merkezinden mahrum bırakıp merkezsiz bir kültür ve sanat meydana getiren Batı hümanizması bu merkezsiz beşeriyete mutlaklık vasfı bahşetmeye çalışmıştır.[9] Rasyonalizm (akılcılık) ve hümanizmanın (insancıllık) tanımladığı insan, tabiatın boyunduruk altına alınıp istila edilmesine dayanan onyedinci yüzyıl bilimini geliştiren, tabiatı düşman olarak gören ve her seferinde insan hakları adına doğal çevreye tecavüz edip onu tahrip eden insandır. Yaptığı hareketin gelecek nesiller ve diğer mahlukat için vaki olabilecek sonuçlarını düşünmeden günübirlik iktisadî rahatlığı için geniş ormanları tahrip eden, işte bu mutlaklaştırılmış dünyevî insandır. Dünyevî hayatını mutlak zanneden bu yaratık, nüfus patlaması yoluyla ekolojik dengenin bozulması dahil birçok traji–komik neticeye sebebiyet veren bir tıp geliştirmek suretiyle hayatını her ne pahasına olursa olsun uzatmaya çalışmaktadır. Kendini mutlak addeden, ve hatta insandan küçük bir galaksinin kenarında bulunan küçük bir gezegendeki önemsiz bir gözlemci olarak bahsederken bile sanki bu yapay alçakgönüllülük de aynı zamanda dünyevî insanın duyu tecrübesine ve ussal güçlerinin mutlaklaştı-

[9]Hümanizmin başgöstermesiyle meydana gelen Batılı insandaki bu merkez kaybı üzerine yapılmış detaylı bir çalışma için bkz., F. Schuon, *Having a Center* (Bloomington, Ind., 1990), s. 160ff.

rılmasına dayanmıyormuş gibi konuşan bir insanlığın gözünde, ne Allah'ın[c.c.] ne de tabiatın bir hakkı vardır.

İslâm dini, Promethean veya Titanik olarak adlandırılabilecek bu insanın mutlaklaştırılmasına daima şiddetli bir şekilde karşı çıkmıştır. O hiçbir zaman insanın ne Allah[c.c.] ne de O'nun mahlukatı pahasına yüceltilmesine izin vermemiştir. Geleneksel İslâmî duyarlılığa, hiçbir şey Sema'ya isyan etmek ve beşeriyeti yüceltmek adına üretilen Rönesans'ın bazı Titanik sanatı kadar iğrenç gelmemiştir. Eğer İslâm dünyasında modern bir bilim, dünya üstünde ve hatta semada kendine mutlak bir hâkimiyet hakkı tanımış olan bir medeniyet varlık alanına çıkmamışsa, bu, matematik ve astronomi bilgisinin eksikliğinden dolayı değil; bilakis İslâm'ın fani insanın putlaştırılması veya tabiatın toptan bir sekülarizasyona uğratılması ihtimalini safdışı bırakmasından dolayıdır. Müslümanın gözünde sadece Mutlak Olan mutlaktır.

Bu perspektifin insan ile çevre arasındaki ilişki üzerindeki sonucu büyük olmuştur. Geleneksel İslâm dünyasında insanın konumu hiçbir zaman mutlaklaştırılmadığı için insan hakları da kesinlikle Allah'ın[c.c.] ve O'nun öbür mahlukatının hakları unutularak mutlaklaştırılmamıştır. Modern Batılı adam, geleneksel Müslümanın veya geleneksel Hıristiyanın tersine hiç kimseye veya hiçbir şeye minnettar değildir. Ne de o, insanın dışında hiçbir varlığa karşı kendini sorumlu hisseder. Bunun aksine, geleneksel Müslüman veya *homo islamicus* daima Allah'ın[c.c.] ve beşerî olmayan alanı içeren diğerlerinin haklarının bilincinde olarak yaşamıştır; Allah'a[c.c.] ve O'nun mahlukatına karşı olan sorumluluklarını daima hatırlamıştır. İslâm daima şiddetli bir şekilde akılcılığa karşı çıkmış, fakat akıllı olmuştur; hümanizmaya karşı çıkmış, fakat her zaman insanlarla ve en derin anlamında onların nihai gayeleriyle ilgilenmiştir. Bu tavırlar, Müslümanın doğa ve doğal çevreye karşı olan tutumlarını, özellikle de İslâm dünyasının Batı tarafından istila edilmesine kadar, derin bir şekilde etkilemiştir.

Batıda birçok sekülarist (laik) bugün Yahudi–Hıristiyan adı

verilen geleneği suçlamaktadır; bu bağlamda, bunlara —fakat başka bir yerde değil— İslâm da eklenebilir; zira seküler adamın elinde gezegenin yıkımına yol açmış bulunan bilim ve teknolojiye ne Hıristiyan Ermenistan ne de Hıristiyan Doğu Avrupa neden olmamışken, onlar bunu ve tabiî başka etkenlerin de işin içinde olduğu gerçeğini unutarak mevcut ekolojik krizden bu geleneği sorumlu tutmaktadırlar. Üstelik, şunu da evvelâ hatırlamalıyız ki, Yahudilik ve Hıristiyanlık olarak değil de, Yahudi–Hıristiyan gelenek şeklinde ele alınırsa, o takdirde İbrahimî geleneğin üç dinini de kapsayacak şekilde Yahudi–Hıristiyan–İslâmî gelenek olarak adlandırılmalıdır. İkinci olarak, İbrahimî geleneğin her dini kendine mahsus öğreti, teoloji ve de maneviyata sahiptir.

Tabiatın manevî ve metafiziksel önemi gözönüne alındığında denilebilir ki, İslâm bu konuya Batılı Hıristiyanlığın ana teolojik geleneğinden daha çok önem vermiş olup, Batının dinî düşüncesinde unutulmuş veya kenara itilmiş olan öğretileri bugüne kadar önemseyip muhafaza etmiştir. Ancak bu demek değildir ki, Yahudilik ve Hıristiyanlık haddizatlarında çevre buhranından sorumludur. Bu marjinalleş(tir)me, seküler tabiat görüşünün kabulünün ve seküler insanın tabiata yaptığı tecavüzü —eğer açık açık onaylamak değilse— görmezlikten gelme ile birlikte Hıristiyanlığın beş asır boyunca humanizma, akılcılık ve sekülarizm ile yaptığı mücadelenin bir sonucudur; gerçi Batı Hıristiyanlığı Rönesans'tan önce bile ana teolojisinde tabiatın manevî önemini vurgulamakta başarısız kalmıştır.

Bu uysallığın neticesi, seküler güçlerin, tabiatı kutsal niteliğinden soyutlamada, insanın kim olduğunu, haklarının niye sınırlı olduğunu, Sema ile arz arasında niye köprü olduğunu ve yüklendiği vazife dolayısıyla yerin ve mahlukatın koruyucusu olduğunu tek başına ancak onun açıklayabildiği metafiziği unutturmada ona dayanan bilim ve teknolojinin başarısı olmuştur. Şimdi şöyle sorulmalıdır ki, eğer yukarıda anlatıldığı gibi İslâm'ın doğal düzene ilişkin geleneksel öğretileri hâlâ canlı ise o vakit niye bunlar, İslâm

dünyasının söylemlerinde Batıdakilerden daha sarih değildir; neden bunlar pratik alanda ekolojik felaketleri gidermede etkili değildir; ve yine neden İslâm dünyasındaki ekolojik buhran dünyanın diğer bölgelerindekinden daha az şiddetli değildir? Şimdi öncelikle İslâm dünyasında Batının son bir buçuk yüzyıldır duymuş olduğu ve hâlâ duyup onun vasıtasıyla doğal çevre hususunda İslâmî görüşü yorumladığı seslere dönelim.

Geçen bir buçuk asır boyunca İslâm dünyasında Batı tarafından da kolayca duyulan iki ses işitildi. Bunlar, köktenci ıslahatçıların sesi ile modernistlerinki idi.[10] İlki, Batıya muhalif olup, şeriatın kutsal niteliğini savunmuş olan Vehhabi ve Selefiye okullarını kapsar. Bunlar, şeriatın tamamen hakim olduğu bir toplum tesis etmek isterler. İlk bakışta, onun müdafileri, bu yüzyılın ilk onyılllarında Suudilerce desteklenen Vehhabi okulun tavrından görülebileceği gibi, Batılı teknolojiye karşı idiler. Fakat bu karşı oluş fikrî olmaktan çok hukukî idi. Bu hareketler, İslâm'ın geleneksel tabiat felsefesinden genellikle habersiz olup çevreyi şeriat ilkelerine göre ele almışlardır; fakat bunu yaparken de modern bilimin dinsel doğa görüşü üzerindeki ve modern teknolojinin de çevre üzerindeki yıkıcı etkilerini görmede gerekli olan eleştirel bir Batılı bilim ve teknoloji bilgisine sahip değillerdi. Dahası, onlar Batının sömürgeci tesirleriyle mücadeleye ve İslâm toplumunu doğal çevreyle çok haşir–neşir olarak gördükleri yabancı bid'atlardan "temizlemeye" dalmışlardı.

Bu bilgi ve eleştirel düşünce eksikliği, bu yüzyılın ikinci yarısında sözkonusu zümrenin sonraki takipçilerini Batılı bilim ve teknolojiye açılmaya götürdü. Bu, 1950'lerden bu yana hızla sanayileşme yoluna girmiş ve bununla birlikte Vehhabilik ile olan yakın bağlarını muhafaza etmiş bulunan Suudi Arabistan'da görülebilir.

[10]Bu tasnif, tartışmanın faydası için basitleştirilmiştir. Söylemeye bile gerek yoktur ki, her kategori üzerinde başka görüşler ve bir miktar çeşitlilik mevcuttur; gerçi aşağıda göstereceğimiz gibi, her sesin genel özellikleri o kategorinin bütün mensupları için geçerlidir.

Orada çevre ile ilgilenme daha yakın zamanlara kadar gerçekte bir mesele bile değildi.

İkinci ses ise aşağı yukarı ondokuzuncu yüzyıldan beri Batılı bilim ve teknolojinin sadık savunucuları olan modernistlerindir. Mısır'ın 1798'de Napolyon tarafından zaptı, Osmanlıların ve İranlıların Avrupa güçleri tarafından yenilgiye uğratılmaları ve ondokuzuncu yüzyılın ilk onyıllarında İngilizlerin Hindistan'ı fethetmeleri, İslâm dünyasında sadece siyasî değil fakat aynı zamanda kültürel ve dinî bir buhrana sebep olmuştur. Mısırlı Muhammed Ali gibi siyasî önderler, Avrupa'ya Batılı askerî sanatları öğrenmek üzere öğrenci gönderince, modernist düşünürler, Batı gücünün sırrı olarak gördükleri Batılı bilim ve teknolojiyi sadece kabul etmekle yetinmediler, fakat aynı zamanda onu pratik olarak putlaştırmaya da başladılar. Hintli Sir Seyyid Ahmed Han'dan, Mısırlı Muhammed Abduh'a, Türkiyeli Ziya Gökalp'ten İranlı Seyyid Hasan Takizade'ye kadar, modernistler, hatasız kabul ettikleri ve Müslümanların maddî ve hatta manevî saadetinin müsebbibi olarak gördükleri Batılı bilim ve teknolojinin önemini vurgulamışlardır. Cemaleddin Efgani gibi bir adam Batılı bilimi İslâmî bilim ile bir tutmuştur. Gerçi Batılı bilim tarihsel olarak İslâmî bilime çok şey borçludur, fakat Batılı bilim onun felsefî çerçevesini kabul etmemektedir. Bir yüzyılı aşkın bir süre sınıflarda öğretmenler ve hatta cami minberlerinde hocalar bu görüşü işlemiş, Batılı bilim ve teknolojiyi yüceltmiş, onun pratik olarak öğrenilmesini dinî bir vazife addetmişlerdir. İranlı Seyyid Ahmed Kesravi gibi bazı değişik sesler yer yer çıkmış —ki bunlar açıkça Batılı bilim ve teknolojiyi tenkit etmişlerdir— ama bunlar da modernistler tarafından gericiler diye damgalanmışlardır.[11]

Fakat bu arada üçüncü bir ses, yani geleneksel İslâm'ın sesi özellikle de sadece hukukî boyutuyla değil fikrî boyutuyla ayakta

[11] 1946'da ölen Kesravi, geleneksel İslâm açısından problemli sayılabilecek birçok görüş ileri sürmüştür; fakat belki de o, Batılı bilim ve teknoloji ile onların toplum üzerindeki tesirlerini enine boyuna eleştiren ilk yazardır.

kalmış, fakat yakın zamanlara kadar Batıda fazla duyulmamıştır. Şairler, geleneksel tabiat sevgisini işlemiş; İslâm'ın batınî buuduna kendini hasretmiş olanlar kâinat kitabını deşifre edilecek ve simgelerinin altında yatan mânâlara nüfuz ederek anlaşılacak bir kitap olarak incelemiş ve incelemektedirler.

Fakat son zamanlara kadar Batı bu sesi hemen hemen duymamıştır. Tesadüfen Muhammed İkbal gibi bir şair Batıda iyi tanınmıştır; fakat o da esas olarak tabiat sevgisini işlememiştir. İkbal, İslâm toplumunun o günkü meseleleriyle ekseriyetle ilgilenmiş ve ondokuzuncu yüzyıl Avrupa felsefesinden oldukça etkilenmiş olduğundan tamamen dünyaya çalışan insanın sınırsız ihtiraslarını karşılamak üzere tabiata hâkim olma düşüncesinin yerine tabiatın tefekkür edilmesine ve manevî kemâle götüren tabiat ilmini vurgulayamamıştır. Fakat burada bile, nesir türündeki eserlerinde değil de, yer yer şiirlerinde Sufilerin ve İslâm filozoflarının Kur'ân'ın sarih mesajı temelinde asırlar boyunca geliştirdikleri tabiat anlayışına rastlamak mümkündür.

Her hâlükârda, tabiatın ve tabiî çevrenin nihai mânâsına ilişkin İslâmî öğretiyi bulabileceğimiz geleneksel İslâm'ın boyutu, bugün hâkim konumdaki bir ses olmasa bile, İslâm dünyasında yankılanmaya devam etmiştir. Batı, bu sesi duyamamıştır; zira o, İslâm dünyası ile alâkalı çalışmalarını yakın zamanlara kadar hemen hemen tamamen köktenci ıslahatçılara ve modernistlere hasretmişti. Bu iki muhalif zümre son birkaç onyıl boyunca birçok hususta anlaşmazlığa düşmüş olmasına rağmen, modern bilim ve teknolojinin benimsenmesi ve bilim ile tabiata ilişkin geleneksel İslâmî görüşün tümden ihmal edilmesi hususunda gözleri kapalı bir şekilde birleşmişlerdir.

Fakat ekolojik kriz küresel bir mesele halini alınca geleneksel İslâm'ın sesi daha açık ve gür duyulmaya başlanmıştır. İslâm'ın ve onun biliminin doğal çevreye karşı olan tutumunun hikmetinden sözeden ve mevcut çevre bunalımında dinin rolünün sadece ahlâkî olmayıp aynı zamanda tabiî alanda tek geçerli bilgi biçimi olduğu-

nu iddia eden modern bilimin totaliter ve tekelci yapısını derinden eleştirdiği için fikrî bir veçheye de sahip olduğunu vurgulayan işte bu sestir.

Daha önce de söylendiği gibi, İslâm'ın tabiata karşı olan dinî olarak olumlu ve koruyucu tavrına karşın, İslâm dünyasının uygulamada bir çevre bunalımından kaçınmada başarılı olamayışının pratik sebepleri de vardır. Bu sebepler, Batının küresel hâkimiyetiyle ve hatalı bir biçimde "Üçüncü Dünya Ülkeleri" olarak adlandırılan ülkelerin ve Müslümanların bu hâkimiyetin iktisadî sonuçlarının üstesinden gelebilmede duydukları ihtiyaç ile ilişkilidir. Bu ihtiyaç, birçok kıtada, örneğin Müslüman Mısır, Budist Tayland, Hindu Hindistan ve Hıristiyan Habeşistan'da görülebilir. Dünya çapındaki bu ihtiyaç, her yerde Faustian bilimin yasak meyvelerini arayan ortak insan doğasına eklenerek goz kamaştırıcı tabiat anlayışıyla Şinto–Budist Japonya'nın ve tabiî formların ehemmiyetine ilişkin inanılmaz manevî görüşüyle Navajo milletinin sahip oldukları çevre ortamının tahrip edilmesinden duydukları ızdırap, eski komünist, yeni Katolik Polonya'nın veya yarı–seküler ve yarı–Hıristiyan kuzey Yeni Jersey'in duyduğu ızdırabın aynısıdır. Kahire ve Karaçi'nin çevre tahribatından acı duyması tabiat sevgisi ve takdirine ilişkin geleneksel İslâmî öğretileri geçersiz kılmadığı gibi, Tokyo'nun kirlenmesi de Kyoto'nun Zen bahçelerinin manevî önemini yok etmez.

Müslümanları çevreye ilişkin kendi geleneksel öğretilerine yeterince dikkat göstermekten alıkoyan iktisadî ve siyasî etkenler çok karmaşık olup özel olarak ele alınmayı gerektirir. Burada şunu söylemekle yetineceğiz: Hudson Nehri'nin kirliliğinin Azor adalarında bile ölçülebildiği, her doğan Amerikalının Bangladeşli bir Müslümandan yüz kez daha fazla hammadde kullandığı, Batının dirayetli bir enerji ve hammadde politikası izlemek yerine "Batı hayat tarzını" muhafaza etmek bahanesiyle yerkürenin bir diğer parçasını işgal ettiği ve tabiî enerjinin bu şekilde heba edilmesinden dolayı gelecek nesiller için kötü sonuçların beklendiği bir zamanda çevre

meselesinin İslâm dünyasında şu anda niye öncelikli bir konu olmadığını anlamak zor değildir.

Üstelik, şimdiye kadar doğal çevreye karşı hep tahripkar olmuş olan bir Batı teknolojisinin yenilenme ve benimsenme meselesi vardır. İslâm dünyası, hâkimiyetini daimi yenilikle garanti etmeye çalışan, sürekli değişen bir teknolojinin alıcı ucunda bulunmaktadır. Ekonomik baskı olmaksızın çoğu İslâm ülkesi için çekilmez olan asgarî çevre tesirine sahip mevcut bir teknolojiyi adapte edecek mekân yoktur. Birçok İslâm ülkesi yönetiminin hedefi olan Batıyı "yakalama" mümkün olsaydı, bu, teknolojinin sebep olduğu öldürücü ve saldırgan çevre tahribatı dairesini genişletecekti; tıpkı Japonya, Kore ve Tayvan'da olduğu gibi. Bu ülkeler, sanayileşen dünyaya katıldıklarından beri ekolojik olarak daha güvenli olmamışlardır. Nijerya'dan Endonezya'ya kadar insanların sözümona ileri ülkelerin vatandaşları olarak aynı miktarda enerji harcadığı ve aynı miktarda hammadde kullandığı bir dünyaya ne olacağını insan gerçekten merak etmektedir!

Pratik düzeyde, İslâm dünyasını ilgilendiren son önemli bir faktör daha vardır. Batının sömürgeci hâkimiyeti sadece iktisadî sömürüye sebep olmuş ve İslâm dünyasına ikinci dereceden bir Batılı teknoloji sokmamıştır; o aynı zamanda birçok İslâm ülkesinde, doğa'ya ilişkin söyleyecekleri pek fazla birşeyleri olmayan Belçika, Fransa ve Britanya kanunları uğruna doğal çevreye karşı olan sorumluluğa ilişkin birçok öğretiye sahip İlâhî Yasa'nın (şeriat) ekseriyetle bertaraf edilmesi neticesine de götürmüştür. Batıdan alınan yeni seküler kanunlar çerçevesinde çevreye ilişkin yasalar çıkarılmışsa bile, bunlar tek çıkış noktası ve kaynağı —Müslümanlar için— İslâmî vahiy olan ahlâkî mülahazalardan uzak olup, herhangi bir dinî ağırlık taşımamışlardır. Birçok İslâm toprağında hukukun ehemmiyetindeki bu değişiklik, büyük miktarda insanın ona eşlik eden bir kültürel bozulmayla beraber kırdan kente göç etmesi de eklendiğinde, geleneksel İslâm'ın çevreye ilişkin öğretilerini birçok Müslüman şehirde bazı gruplara anlatmanın önüne büyük bir

engel çıkmış olmaktadır. Çoğu büyük Ortadoğu şehrinde evcil hayvanlara ve ağaçlara karşı gösterilen umursamazlık bu etkenlerin varlığının delilleridir; birçok bölgede buna yoksulluğu da katabiliriz. Doğal çevrenin muhafazası sorunu, bu faktörlerden etkilenenler için hayatın yakın meselelerinin dışında kalmışken, birçok siyasî lider onu ikinci dereceden önemli bir duruma düşürüp, aksine bir sürü kanıta rağmen Batının bir meselesi olarak görmektedir.

Tabiî ki, çevre bunalımı sadece Batıya ait olmayıp küreseldir. Ve de Müslümanlar ekseriyetle çevreye karşı olan pervasız tutumlarıyla kendilerini tehlikeye atmalarına rağmen ileri sanayileşmiş ülkeler tüm kürenin çevresini tehdit ederken İslâm dünyasının bu meseleyle daha ciddi bir şekilde karşı karşıya gelmesi elzemdir.[12] Herkesin şunun farkına varması gerekir ki, çevre krizi küresel ölçekte olduğundan küresel bir dikkat gerektirir. İslâm dünyası, bu meseleyi karşılamak için en zengin fikrî ve ahlâkî geleneğini harekete geçirmelidir; aynen bunun gibi Batı da tabiat ve tabiî çevreye ilişkin yeni bir doğa teolojisi arayışında olanlar için İslâm geleneğinde büyük bir önemi haiz olan bir hikmetin olduğunu bilmelidir.

Bu noktada, çevre bunalımıyla ilgili olarak İslâm'ın bugünkü durumunu Batınınkinden ayıran bazı unsurlara işaret etmek gereği vardır. Batıda, asırlar boyu dinî inancın zayıfladığı ve teolojinin tabiî alanı bilime teslim ederek tabiî form ve olayların (phenomena) kutsal boyutuyla ciddi olarak ilgilenmekten ürktüğü bir top-

[12]"Çoğunlukla" diyoruz; zira İslâm dünyasının ekseri çevre sorunları halkının sağlık ve maddî refahıyla ilgili olup ileri derecede sanayileşmiş ülkelerin hareketleri ölçüsünde küresel çevrenin kirliliğini etkilememektedir. Fakat yine de bazı İslâmî veya bu husus için Üçüncü Dünya denilen ülkelerin yaptığı hareketler, bir bütün olarak dünya için de kötü sonuçlar verebilmektedir. Bunların arasında tropikal ormanların tahribi ve tabiî modern kimyanın ürünleri ve de modern tarımsal faaliyetin bir parçası olan böcek zehirlerinin kullanılması vardır. Tuhaftır ki, bu faaliyetlerden ve onların küresel sonuçlarından dolayı Avrupa yayılmacılığının başlangıcından beri sanayileşmiş Batının hayatı önemli bir biçimde bir zamanlar Avrupa sömürgeleri olan yerlerde yaşayanların hareketlerine dayanmaktadır.

lumda Hıristiyan doğa teolojisini yeniden formüle etme ihtiyacı vardır. Buna ilaveten insanı, eşyanın değer ve ilkelerini belirleyen, doğaya sadece kendi çıkarları noktasından bakan bir yarı–tanrı haline getiren hümanistik bir insan anlayışından kurtulma gereksinimi de vardır. Bu kurtulma, tabiatı, içgüdüsel olarak istila edilecek bir düşman olarak gören insan tipinin ölmesi ve tabiata saygı gösterip onu seven ve tabiatın çeşitli türlerine kendisinden birşeyler verirken ondan manevî ve maddî gıda alan insanın da doğması demektir. Modern Batılı insanın bu ölümü ve yeniden doğuşunun dışında yapılan herşey çevre bunalımı hususunda ancak bir makyaj olup, seküler doğa bilim üzerine bina edilecek hiçbir kurnazca yapı bu bilimin uygulamalarının yarattığı felaketten kaçışı sağlayamaz.

Sekülerleşmiş (laik) Batılı adamın ruh ve zihninin tabiattan ve tabiî düzenin doğaüstü kaynağından ne derece uzaklaştırıldığını görmek işi son derece güçleştirmektedir. Ancak bu durum, Batının dinî ve manevî unsurlarının mücadele etmek zorunda oldukları güçlerin ekseriyetle bizzat Batı medeniyetinin dışından değil de —Japonya'nın iktisadî ve şimdi de teknolojik meydan okuması hariç— içinden geliyor oluşuyla nispeten telafi edilebilir.

Buna karşılık, İslâm dünyasındaki çevreyle alâkalı teknolojik sorunların kaynağı o dünyanın içinde değil, dışarıda aranmalıdır. İslâm dünyasının fikrî ve manevî önderleri sadece kendi sorunlarıyla değil, fakat aynı zamanda sınırlarının dışında ortaya çıkan sürekli meydan okumalarla da ilgilenmelidirler. Fakat Müslüman olan yerlerin bazı avantajları da vardır. Orada din hâlâ çok güçlü olduğundan çevre bunalımını aşmada insanların dinî duyarlılıklarına hitap etmek daha kolaydır. Üstelik, Hıristiyan terimlerle ifade edilen bir tabiat teolojisi hiçbir zaman İslâm'da unutulmamıştır; ayrıca kutsal kâinat anlayışı da Batıda olduğu gibi, hiçbir zaman tamamen niceliksel bilime dayanan bir anlayışla yer değiştirmemiştir. Son olarak, vahiyde temellendirildiği gibi hayatın ahlâkî boyutu, Müslümanlar arasında hâlâ güçlü olup birçok —fakat hepsinde değil— Batılı topluluktan daha kolay bir şekilde harekete geçirile-

bilir. Doğal düzeni, insanın kim olduğunu unutan ve bu yüzden de manevî bir bakış açısından faydasız hale gelmiş olan bir insanlıktan kurtarma vazifesi her iki dünyada da insanın gözünü korkutmaktadır; fakat şayet insan yaşamı —bırakın niteliksel bir boyut kazanması— devam edecekse, bu vazife mutlaka yerine getirilmelidir.

Neticede, Batının gündemini özel olarak onunla ilgilenenlere bırakarak, İslâm dünyasının bu tahripkâr çevre krizi karşısında ne yapması gerektiğini açıklamak zorundayız. İslâm dünyası, harici etkenlerin önüne diktiği bütün engellemelere rağmen, iki kapsamlı program uygulamalıdır.[13] İlki, İslâm'ın tabiî düzene ilişkin ezeli hikmetini, onun dinî ehemmiyetini ve insanın bu dünyadaki hayatının her safhasıyla olan yakın ilişkisini formüle etmek ve iyice tanıtmak ile alâkalıdır. Bu program, zorunlu olarak hem modern bilim ve bilimciliğin, hem de sadece Batılı bilim tarihinin bir parçası olarak değil, aynı zamanda İslâm'ın fikrî geleneğinin tamamlayıcı bir parçası olarak geleneksel İslâmî bilimin ehemmiyetinin eleştirel bir değerlendirmesini içermelidir.[14]

İkinci program, doğal çevrenin ahlâkî olarak ele alınmasıyla ilgili şer'î öğretilerin bilincini ve gerekli yerlerde onların uygulama alanını şeriat ilkesine dayanarak genişletmektir. Batıda yapıldığı gibi, kirletme hareketlerine karşı sivil karakterde yasalar yapmaya ek olarak, İslâm ülkeleri, doğanın korunması ve hayvanlar ile bitkilere şefkatli yaklaşılmasına ilişkin şer'î kanunları uygulamaya sokmalı ki, çevre ile ilgili yasalar Müslümanların gözünde dinî bir önem

[13] Batının teknolojik ve iktisadî hâkimiyetinden dolayı Müslümanlara sükûnet telkin edecek son kişiyiz. Bugünün zor şartları altında bile birçok şey Müslümanların kendileri tarafından yapılabilir. Üstelik, tarımdan mimariye kadar fiyaskoyla sonuçlanmış ve çevre üzerinde çok kötü tesirleri olan hareketler çeşitli İslâm ülkelerinde yapılmayabilirdi; ve de kesinlikle bütün yanlış planlama ve uygulamalardan veya İslâm ülkelerindeki ataletten Batı sorumlu tutulamaz— tabiî, halihazırdaki küresel çevre bunalımının yaratılmasında baş amil olarak Batının sahip olduğu büyük sorumluluğu gözardı etmiyoruz.

[14] Bu meseleyi birçok eserimizde geniş olarak ele aldık; onun için burada tekrar etmeyeceğiz. Örneğin bkz., *Islamic Life and Thought* ve *Science and Civilization in Islam.*

kazansın. İslâm dünyasında çevreye karşı olan ahlâkî muamele, İlâhi Yasa'nın (Şeriat) öğretilerine dikkat çekilmeksizin ve insanın doğal çevreye yaptığının cezasını çekmeyip ona azgın bir vahşilikle tecavüz ettiğinde ruhu için doğabilecek dinî sonuçları vurgulamaksızın vuku bulmaz.

Geleneksel zamanlarda, her biri sözkonusu medeniyetin "baş İdea'sı" olan dinî ve manevî bir ilkenin idaresinde olan çeşitli beşeriyetler —sadece bir tane değil— mevcuttu. Dinler, başka dinî söylemler evrenine bazı istisnalar dışında kapalı idiler.[15] Bu kitapta daha önce de işaret edildiği gibi, bugün bu geleneksel evrenlerin hudutları yıkılmış olup birbirlerini anlayıp ancak "İlâhî Stratosferde" mümkün olabilen bir âhenge ulaşmak ihtiyacı ortaya çıkmıştır onlar için. Fakat bu arada, bu farklı beşerî toplulukların üyeleri bazıları diğerlerinden daha faal bir biçimde olmak üzere yeryüzünün tahribatına katılmışlardır. Bundan ötürü, dinden ve Ruh âleminden bahseden kimselerin işbirliği yapıp kendilerini birbirine bağlayan batınî birlik ve âhengi yerküreyi hem Sema'ya, hem de arza başkaldırmış bir insanlıktan koruma meselesinde kullanmaları elzemdir. Bugün Ruh'un yaşamından söz eden kişi, ne asıl mabed (primordial cathedral) olan bâkir tabiatın tahribatına karşı duyarsız kalabilir, ne de insanın ölümsüz bir varlık olarak "insanlık krallığını" mutlaklaştırarak kendine yaptığı zulme ve bunun neticesinde de bu krallığın üyelerinin dünyevî rahatlığı adına diğer herşeye reva gördüğü vahşice muameleye karşı sessiz kalabilir.

İslâm'ın, kendi mensuplarının ve genel olarak dünyanın dikkatini, tabiatın manevî önemine ve Allah'ın[c.c.] diğer mahlukatı ile barış ve uyum içerisinde yaşama zorunluluğuna çekmede kesinlikle sorumluluk payı vardır. İslâm geleneği, kendi kutsal ilimlerini, tabiî çevre sevgisini içeren fikri bir bilgiyi ve de İlâhî Kudret ve Cemal âleminin simgelerinin nakşolunduğu büyük bir kitap olarak tabiatın bu rolünü açığa çıkaran bir doğa metafiziğini bugüne de-

[15]bkz., F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, özellikle 2. ve 3. bölümler. Ayrıca bkz. yukarıdaki ikinci kısıma.

ğin muhafaza etmede bilhassa zengindir. Ayrıca o, kökleri vahiyde İlâhî Yasa'ya bağlı olan bir ahlâk sistemine de sahiptir. Bu ahlâk sistemi, insanın yaratılmış düzenin gayri–beşerî diğer alanlarına karşı olan sorumluluk ve vazifeleriyle ilgilidir. Kadın ve erkekleri tabiî dünyanın manevî önemi ve onun tahribatından doğacak korkunç neticeleri konusunda daha da bilinçlendirecek olan kendi geleneğinin boyutlarını çağdaş bir dille yeniden canlandırma işi, Müslümanların sorumluluğunda olan bir iştir.

Ayrıca geleneksel İslâm hakkında konuşanların bir vazifesi de bütün kadın ve erkekleri ilgilendiren bir konuda diğer dinlerin mensupları ile bir diyaloga girişmeleridir. Geleneklerini onlarla paylaşıp onlardan birşeyler öğrenmekle, Müslümanlar, sadece bu çevre krizinin sonuçlarıyla cedelleşen İslâm dünyasına değil, fakat aynı zamanda tüm insanlığa katkıda bulunmuş olurlar. Doğudaki ve batıdaki kadın ve erkeklerin üzerine güneş doğduğu ve gecenin yıldızları esrarlı güzelliklerini Japonya, Hindistan, Arabistan veya Amerika'daki insanlara sergilemesi kabilinden tabiata ilişkin hikmet ve onu korumayla ilgili merhamet, çeşitli dinlerin öğrettiği gibi nerede olursa olsun insana aittir; tabiî gülün güzelliğini ve bülbülün sesini takdir etmek gibi bir lutfa sahip olduğu müddetçe. Kur'ân–ı Kerim bu hususta şöyle buyurmaktadır: "Doğu da Batı da Allah'ındır" (II. 115). Bu ifade birçok anlam düzeyini havidir. Bunlardan biri, güneşin doğduğu ve battığı yerin, ormanların toprakları örttüğü yerin, kum tepeciklerinin boş araziler üzerinde dolaştığı yerlerin, muhteşem dağların göğe değdiği yerin ve derin mavi suların İlâhî Sonsuzluğu yansıttığı yerin hep Allah'a[c.c.] ait ve birbirleriyle ilişkili olduğudur. Mahlukatın bir bölümünün tahrip edilmesi, onun diğer bölümlerini bugünün biliminin anlayamadığı bir biçimde etkiler. Bütün insanların yaşadığı böyle birbirine bağımlı bir doğal çevrede bütün kadın ve erkeklerin birleşmeleri gerekir; bunu da insanın ulûhiyete müteveccih yönünü öldüren ve böylece de Tanrı'nın tabiattaki yansımasını gizleyen agnostik (bilinemezci) bir hümanizm biçiminde değil de, kendini geniş ve kar-

maşık beşeriyet deryasında farklı yollarla gösteren bir Ruh biçiminde yapmalıdırlar.

Bu Ruh'u ve onun kişideki yansımasını yeniden keşfetmek ilk elzem adımdır. Bu Ruh'un doğal dünyadaki yansımasını görmek ise onun doğal sonucudur. İnsan, doğal çevreyi, ancak Ruh ile tabiat arasındaki bağı yeniden ortaya çıkarmak ve Sani–i Zülcelâlin eserlerindeki kutsal vasfın bilincine bir kez daha varmak suretiyle koruyabilir. İnsanoğlu tabiatın kutsal veçhesinin bilincine kendindeki kutsalı ve nihayette de bizzat Kutsal'ı keşfetmeksizin varamaz. Çevre bunalımının çözümü ancak modern insanın manevî hastalığının tedavî edilmesiyle ve rahmet sahibi olması dolayısıyla O'nun diriltici ışıklarına açık olanlara Kendisini her daim sunan Ruh âleminin yeniden keşfedilmesiyle mümkün olacaktır. Tabiatın bereketi ve insana karşı olan cömertliği ortada olup bu gerçeği ispat etmektedir; zira insanın tabiatı tahrip etmek uğruna yaptığı herşeye rağmen, o, hâlâ canlı olup Ruh âlemine ait olan sevgi, bereket, hikmet ve gücü kendi ontolojik düzeyinde yansıtmaktadır. Ve bu beklenmedik ölçüdeki krizde son sözü söyleyecek olan da, yine Allah'ın[c.c.] asli (primordial) mahluku olan tabiattır.

10

Maddî tekâmül yoluyla ilerleme mefhumu: geleneksel bir tenkid

MODERN DÜNYADA KUTSAL b[illegible]nin yitirilmesinin bir sonucu da maddî tekâmül yoluyla sonsuz bir ilerleme mefhumunun ortaya çıkmasıdır. Bu mefhum, yaklaşık ikiyüz yıldır bir yanılsama olduğu ancak bugün anlaşılan sahte bir dinin dogması olarak kutsallaştırılmıştır. Modern ikilem, ekseriyetle modern dünyanın bu merkezî hurafesinden kaynaklanmaktadır; bu anlayışın, sözde tek kılavuz ilkesi olduğu doğal çevre tahribatındaki ve toplumların sosyal yapısındaki neticeleri bugün herkesin mâlûmudur. Bu nedenle, şayet geleneğin gerçekliğinden bahsedilecekse ve çağdaş dünyanın büyük ihtiyaç duyduğu kutsal bilim yeniden keşfedilip formüle edilecekse, bu anlayışın tenkidinin yapılması fevkalâde önemlidir.

Onsekizinci yüzyıldan bu yana Batıda anlaşıldığı şekliyle beşerî ilerleme fikrinin, özellikle maddî tekâmül yoluyla ilerleme fikriyle bütünleşmiş bir biçimde ilk defa Batı düşüncesi içerisinde ortaya çıktığı ve ancak daha sonra dünyanın diğer bölgelerine yayıldığı konusunda hemen hemen şüphe yoktur. Üstelik, bu fikir, bazıları

onun köklerini eski Yunanlılar arasında arasa dahi Batının uygarlık sahnesine geç gelmiş bir fikirdir.[1] Geleneksel Batı adamı, tıpkı çeşitli Doğu medeniyetlerindeki emsalleri gibi, yukarıya değil aşağıya akan bir zaman anlayışına sahip olmuştur; bu anlayış, ister eski Romalılar arasında olduğu gibi çevrimler şeklinde olsun, isterse de Yahudi ve Hıristiyan medeniyetlerinde görüldüğü gibi doğrusal bir tarzda olsun farketmez. Ne de tarihin hareket ettirici gücü, eski antikitede olduğu gibi, seyrek vak'alar hariç tamamen maddeci terimlerle anlatılmıştır. Hatta bu vak'alarda bile, kullanılan kavramlar, bugün kullanılanlardan oldukça farklıydı; zira eskiler bugün kullandığımız anlamda bir madde anlayışına, hatta sözcüğüne sahip değillerdi. Batının modernizm öncesi çoğu insanı için beşerî varoluşu ve onun tarihini idare eden muharrik güçler daima gayri–maddî olmuşlardır; bunlar bazan Yunanlılarda *moira* veya *dykē*[2] olarak, bazan da Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Allah'ın İradesi ve çeşitli melekût silsileleri olarak görülmüştür.

Batılı olmayan dünyaya gelince, bu dünyanın kapsamına giren bütün geleneklerde beşerî durumun tekamülü daima hep başlangıçta ve kaynakta birşey olarak ve tabiî daima hazır olan şimdiki anda sürekli olarak yansıtılan birşey olarak görülmüştür. Hem ferdî hem içtimaî insan için eşyanın en mükemmel durumu, Uzak Doğunun İlk İmparatoru'nun zamanında olmak veya Hinduizm'in en son Altın Çağı'nın veya *Krta Yuga*'nın başlangıç tarihinde olmak şeklinde düşünülmüştür. Bunun gibi, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerine daha yakın olan İslâm'da ise mükemmellik,

[1]Örneğin bkz., R. Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York, 1980); bu eserde konuyla ilgili büyük bir tarihsel araştırma görülmesine rağmen bu fikrin eski Yunan'a kadar giden kaynağı gözardı edilmiştir.

[2]*Moira* ve *dykē* iki önemli Grek (eski Yunan) felsefî ve dinî terimidir; ilki, Olympian, ikincisi Dionysian--Orphik okullar ile alâkalıdır. Her ikisi de kadere, adalete veya dünyaya hâkim olan ve onun fonksiyonuna karşı sorumlu olan bir ilkeye işaret ederler. Fakat ikisinin gerçek anlamı çok farklıdır; çünkü, her biri çok farklı dünya görüşlerine aittir. bkz., F. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* (New York, 1957).

dinin kaynağıyla ilişkilendirilmiştir. Ona göre en mükemmel insan İslâm Peygamberidir; en mükemmel toplum da Medine toplumudur. Mükemmelliğin geleneğe ait birşey olarak tarif edildiği durumlarda bile o daima insanlık tarihindeki başka bir ilâhî müdahale ile; örneğin Zerdüştîlikte Saoshyant'ın, Hinduizm'de Kalki veya Kali Avatâra'nın, İslâm'da Mehdi'nin gelişiyle ilişkilendirilmiştir. Geleneksel Doğu, İlâhî Taşıyıcılara dayanan bir mesih görüşü ile tamamen beşerî derekeye indirilmiş bir mesihlik arasında kesin bir ayırım yapmak hususunda geleneksel Batıya katılmıştır.

Batı felsefesinde maddî tekamül yoluyla ilerleme fikrini tartışmak demek Batı entellektüel tarihinin yakın geçmişte ortaya çıkan bir fenomenine değinmek demektir. Bunun yanısıra Batıda gelişen ve geçen yüzyılda bu coğrafi alanın dışına taşmış olan modern uygarlığa ait bir fikri ele almak mânâsına da gelir. Tipik olarak modern olan maddî tekâmül ile ilerleme fikrinin serpilip gelişmesine hizmet etmiş düşünce ve kavramlar nispeten daha eskidir. Bazıları Batılı geleneğin kökenine kadar uzanır; gerçi bu düşünceler, maddî faktörlere dayanan ilerleme fikrinin önünü açmak için her durumda saptırılmış ve hatta tahrip edilmiştir.

Belki de bu modern maddî ilerleme fikrinin gelişmesine yol açan en temel etken, insanın, Rönesans'ta vuku bulduğu gibi, tamamen beşerî olana indirgenmesidir. Geleneksel Hıristiyanlık, insanı, ölümsüzlük için, veya kendini açmak için doğmuş olan bir varlık olarak anlamıştır; zira St. Augustine'in dediği gibi, insan olmak demek, beşeriyeti aşmaktır. Bu demektir ki, tamamen beşer olmayı istemek, insanlık seviyesinin altına düşmek ile aynı anlama gelir; tıpkı modern dünya tarihinin gayet sarih şekilde gösterdiği gibi. Bazı yerlerde hâlâ hararetli tartışmalara konu olan Rönesans hümanizmi, insanı, dünyevî düzeye bağlamıştır; bunu yapmakla da onun mükemmellik isteklerini bu dünya ile sınırlamıştır.[3]

[3]Geleneksel bakış açısında insanın yeni bir "düşüşü" demek olan bu hadisenin ehemmiyeti için bkz., F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, özellikle s. 28 ff.

O zamana kadar ve tabiî onu izleyen kısa bir süre daha, bu düzende aniden hiçbir büyük değişiklik meydana gelmediği için, ilerleme, insan ruhunun tekamülü ile ilişkilendirilmiştir; yoksa bir bütün olarak toplumun tekamülü ile değil; tabiî Mesih'in gelişi ve Yeni Kudüs'ün inşası ile özdeşleştirilen Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyetinin başlaması hususu hariç. Rönesans ve Rönesans sonrası hümanizm ile sekülarizm, nihayette Ruh ile birleşen geleneksel insan ruhunun tekamülü fikrini ikinci dereceye itmiş olup Semavî Kudüs'un çıkışı ve Mesih'in gelişi ile irtibatlandırılan eskatolojik olayların fiilî gerçekliğini daha "uzaklaştırmış"; ve bu ikisi bir yanılsama, hurafe veya bir çeşit psikolojik sübjektivizme (öznelcilik) irca olunana değin ulaşılmaz kılmıştır. Fakat ilerleme ve tekâmül fikrinin insan doğasındaki kökleri, kolayca silinemeyecek kadar derindi. Bu arada Yeni Dünya, Afrika ve Asya'nın fethedilmesi Avrupa'ya büyük zenginliğin taşınmasını sağlamıştır; bu da dünyayı manipüle edecek ve onu maddî ve iktisadî anlamda kalkındırmaya götürecek yeni bir tüccar topluluğunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Gerçekten bazı Protestan teoloji şekilleri, iktisadî faaliyette ahlakî bir fazilet görmüş ve bu da kapitalizmin gelişmesine bir payanda olarak görülmüştür; ayrıca kapitalizmin son zamanlara kadar maddî ilerleme düşüncesi ile olan bilinen bağlantısını da unutmamak lazım.[4] Avrupalının dünyayı fethedip onu yeniden biçimlendirme konusunda elde ettiği bu yeni güven ile insan ruhunun yukarıya doğru, yani Allah'a doğru olan tekâmül düşüncesini bu fani dünyaya çevirmenin beşerî altyapısı oluşturulmuş oldu. Bastırılmış bu fikirler, modern insanın dünya görüşünde bir çıkış yolu bulacaktı; zira onlar, insan ruhunun derinliklerinde saklı idi. Doğal çıkış noktasını bu istisnaî Avrupa tarihi sağlamıştır. Avrupa tarihinin bu hususî dönemi boyunca, Katolikler ile Protestanlar arasın-

[4]Bu konu birçok toplumsal, iktisadî ve kültürel tarihçi tarafından ele alınmıştır; en ünlü eserler belki de şu klasik eserlerdir: R.H. Tawney, *The Acquisitive Society* (New York, 1920); ve M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londra, 1930).

da, İspanya ile İngiltere arasında, İngiltere ile Fransa vb. arasında vuku bulan ardı arkası kesilmeyen savaşlara rağmen, Avrupalı adam bir bütün olarak kendini dünyanın efendisi olmada bulmuş ve insanlığın kaderini biçimlendirme gücünü kendinde görmüştür. Avrupa uygarlığının ve ondan hasıl olan bunca zenginliğin yayılması sürecinde beşerî ilerlemeye giden yolu ve böyle bir hâkimiyeti ilk elde mümkün kılan laik (seküler) insan anlayışının teyid edildiğini görmek için sadece bir adım daha atmak gerekiyordu.[5] Bu başarı, insanın sekülerleş(tiril)mesinin bir sonucuydu; bu da giderek insanoğlunu, tüm enerjisini bu dünyanın faaliyetlerine harcaması yolunda teşvik etmek suretiyle sekülerleşme ve dünyevileşme sürecini hızlandırmıştır. Bunun neticesinde de âhiret mefhumu ve inancı, dolaysız bir gerçeklik olmaktan uzaklaşıp insanlardan izole olmaya başlamıştır. Üstelik, tarih içinde ilerleme inancı, insanın kendi dinî ihtiyaçlarını gidermede onda bir iştiyak, inanç ve arayışın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Belki de dini ortadan kaldırma ve sahte bir din tavrıyla insanoğlunun nihaî hedefine atıfta bulunma hususunda sonradan evrimcilik ile birleşmiş olan ilerleme fikrinden daha büyük bir rol oynamış olan bir başka modern ideoloji yoktur.[6]

Dünyevileştirilmesi ve çarpıtılması maddî tekâmül yoluyla ilerleme fikrinin yükselmesine büyük katkıları olmuş önemli bir diğer unsur da Hıristiyanlığın enkarnasyon (dirilme) öğretisi ve onunla —özellikle de Batı Kilisesi'nin kabul ettiği Hıristiyanlık türü ile— ilişkilendirilen doğrusal tarih anlayışıdır. Hıristiyanlığa göre Hakikat tarihe, zamanın akışına duhul etmiştir; bu sayede zaman ve değişim zaman–üstü anlam ve önem kazanmışlardır. Diğer dinlerde de zaman önemlidir. İnsanoğlunun yaptıkları, onun ölümsüz ruhunu ve zaman ötesi âlemlerdeki durumunu etkiler. Bu

[5] Eğer Avrupa kendi geleneksel medeniyetini reddetmeseydi, Avrupa'nın dışındaki medeniyetleri fethetmeyi mümkün kılan araç ve teknikleri geliştirmezdi.

[6] İlerleme düşüncesinin sahip olduğu sahte dinî karakter üzerine bkz., M. Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions* (Londra, 1980).

dünya, bazan Hinduizm'de olduğu gibi *mâyâ'*dır, bazan İslâm'da olduğu gibi Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıtan aynadır. Bu dinlerde, Hıristiyanlıkta görüldüğü gibi, Hakikat'ın "tarihte" oluşumu meselesi yoktur. Sözkonusu dinlere Zerdüştîlik de eklenebilir; gerçi o, zamanı bir melek olarak görse de, onun sonradan aldığı biçim olan Zurvanizm için de bu geçerlidir. Burada Zurvan ya da "sonsuz zaman" bizatihi Kâinat'ın ilkesi olarak kabul edilir.

İsa'yı[a.s.] sadece "tarihî bir kişilik" olarak değil de, aynı zamanda ezelî bir Logos olarak gören parçalanmamış Hıristiyan geleneği canlı kaldığı müddetçe dirilme öğretisi çarpıtma ve sapıklıktan uzak tutulmuş, ama duyuüstü olan varlık düzeyi gerçekliğini Batılı adam ve Hıristiyanlık nezdinde kaybedince yalın bir tarihî olaya bağımlı kalmış ve tarihin kendisi de bizatihi Hakikati etkileyebilecek bir önem kazanmıştır. Bu durumda Hegel'in onunla tarih felsefesini fiilî olarak teolojiye çevirdiği ondokuzuncu yüzyıl Avrupa felsefesine ulaşmak için sadece bir adım daha atmak yeterliydi. Hıristiyanlığın diriliş mefhumu, İsa'yı tarihsel ve kozmik drama arenasının merkezinden şu ya da bu derecede uzaklaştırmış olmakla birlikte, zamansal değişmenin beşerî varoluş üzerindeki nihaî ehemmiyeti iddiasını muhafaza etmiştir. Zaman ve tarih içinde değişme yoluyla ilerleme inancı, geleneksel Hıristiyan teolojisinde ekseriyetle merkezî bir yer işgal etmiş olan diriliş öğretisinin yerini almıştır. Beşer tarihinde insanlığın kaderini ve hatta tarihî akışın olağanüstü bir şekilde teolojik ehemmiyet kazandığı bir dünyada bizzat Hakikat'ın nihaî belirleyicisi olarak değişimleri gören bir felsefe tahayyül etmek zordur. Bir şekilde Hegelcilik ile Marksçılık, temelde Hıristiyan bir dünyada ancak felsefî yönü itibariyle Hıristiyanlıktan bir sapma olabilirdi; gerçi , hayatın her yönüyle ilgilenişi onu, Talmud'da açıklanan ve herşeyi kapsayan İlâhî Yasalara sahip Yahudiliğin bir kopyası yapmaktadır.

St. Augustine gibi geleneksel Hıristiyan kaynaklarında bulunabilen doğrusal zaman anlayışı, tarihi, Logos'un veya Oğul'un zamana inişi ile noktalanan tek bir çizgi veya hareket olarak görmüş-

tür. Buna göre zamanın üç referans noktası vardır: Hz. Âdem'in yaratılışı, Hz. İsa'nın gelişi ve Hz. İsa'nın ikinci gelişi ile irtibatlandırılan dünyanın sonu. Tarih, bir doğrultu yönünde ok misali, *Revelations of John*'da iyi bir şekilde tarif edilen hedefe doğru hareket etmiştir. Burada tekrar gençleşip, sonra da tedricen inişe geçip dağılma ve bunu takiben de yeni bir gençleşme dönemi gibi çevrimsel bir anlayış yoktur. Sözkonusu gençleşme, yani yeni bir çevrimin başlaması, birçok Doğu dininde gördüğümüz şekliyle beşerî düzlem üzerinde yapılan Semavî bir müdahalenin sonucudur. Ayrıca burada, İslâm'da gördüğümüz gibi bir peygamberlik çevriminden de bahsedilmez; her ne kadar, Hıristiyanlığın daha metafiziksel ve batınî formları Logos'un ebedî ve ezelî mahiyetinden haberdar olmuşlarsa da, Hıristiyanlıkta buna pek önem verilmemiştir. Fakat bu derin öğretiler zor ulaşılabilir ve teoloji de daha rasyonalistik bir duruma gelince sekülarist düşünürlerin Hıristiyanlığın doğrusal zaman anlayışını sürekli doğrusal bir ilerleme fikrine ve onun da ötesinde zamanın ilerlemesine dayanılarak söylenen "herşey her gün daha iyi *olmalı"* şeklindeki popüler düşünceye dönüştürmek için gerekli olan adımı atmaları kolay oldu.

Semavî Kudüs, muğlak bir tarifle gösterilen müstakbel mükemmel toplum ile yer değiştirince Hıristiyanlığın doğrusal zaman anlayışının yerini de seküler bir düşünce almıştır. Bu düşünce, belirsiz bir gelecekte olan mükemmel hedefe doğru hareket eden doğrusal bir zaman anlayışını benimsemiş, fakat Hıristiyanlığın kabul ettiği tarihî olayların tarihüstü önemini reddetmiştir. Bir anlamda tarihselcilik ve birçok okul tarafından onunla ilişkilendirilen ilerleme fikri, sekülarizasyonun ve ana Batılı Hıristiyanlıkça kabul edilmiş olan belli bir Hıristiyan tarih görüşünün saptırılmasının bir sonucudur.

İşte tam bu bağlamda ütopyacılık fikrinin nasıl yükseldiği anlaşılabilir. Bu fikir, modern Batıda ilerleme fikrinin serpilip gelişmesini sağlamış olan faktör ve güçlerin arasında önemli bir unsurdur. Geleneksel öğretiler daima ideal ve mükemmel bir toplumun

bilincinde olmuşlardır. Bu, kâh St. Augustine'in *civitas dei*'si şeklinde, kâh da Farabî'nin *medinetü'l-fâzıla*'sı biçiminde kendini göstermiştir. Tabiî tarihsel olarak her ikisini de önceleyen Eflâtun'un *Devlet*'inde tarif ettiği mükemmel devleti de unutmamak lâzım. Fakat kelimenin en derin anlamında bu "şehirler" bu dünyaya ait değillerdi; en azından bildiğimiz anlamda dünya teriminin ihtiva ettiği mânâda. Sir Thomas More'un meşhur eserine başlık olarak kullandığı *utopia* sözcüğü, bu kavramın metafiziksel kaynağını açığa çıkarır. Sözlükte ütopya *hiçbir yer* demektir. (Yunanca'da *u* olumsuzluğu, *topos* da yeri belirtir). Ütopya, Müslüman filozofların dediği gibi, sekizinci diyarda, fiziksel mekânın ötesinde olan yerdir.[7] O, manevî dünyaya ait olup bu semavî şehrin yeryüzüne inişi olmaksızın dünya üzerinde gerçekleşmez.

Ortaçağdan sonra Batıda meydana gelen sekülerleşme, ütopya fikrini tedricen modern anlamdaki ütopyacılığa çevirdi.[8] Bu dönüştürmede Yahudilikten ve bir dereceye kadar Hıristiyanlıktan gelen mesih fikirleri önemli bir rol oynamıştır. Yeryüzünde mükemmel bir düzen yaratmaya matuf olan bu dinî heves yoluyla zaten sekülerleşmiş olan ütopyacılık mefhumu hız kazanıp Batı toplumunda büyük bir güç olmuştur. Kaçınılmaz bir ilerleme fikrine dayanan Batı kaynaklı en dogmatik ideolojinin, yani Marksizm'in, Mesih'e ilişkin çeşitli fikirlerin bir şekilde tahrip edilmesinden devşirilen sahte–dinî bir gayreti ile ütopyacılığı birleştirmesi tesadüfi değildir. Mesih'in yeryüzünde bir Tanrı Hâkimiyeti kurma rolü, devrimci ve şiddete dayalı araçlar kullanarak mükemmel bir toplumsal düzen tesis etmek isteyen devrimci bir hüviyete büründü. Yine aynı şekilde dinî eskatoloji (uhreviyat) tahrip edilerek ve hatta

[7]İranlı filozof Suhreverdi bu ülkeyi Farsça'da ütopya demek olan *nâ-kuja âbâd* olarak adlandırır. bkz., H. Corbin, *En Islam iranien* vol. IV (Paris, 1972), s. 38 ff.; ve D. Shayegan, *Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam iranien* (Paris, 1990), s. 195–97.

[8]Ütopyacılık üzerine bkz., J. Servier, *L'Histoire de l'utopie* (Paris, 1960); ve F.E. Manuel ve F.P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, Mass., 1979).

saptırılarak maddî tekâmül veya devrim yoluyla ilerlemek suretiyle mükemmel bir düzen oluşturma biçimindeki seküler anlayışa dönüştü; zira her iki görüş de onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl Batılı filozofları arasında mevcuttu.

Maddî tekâmül de Rönesans ile başlayıp onyedinci yüzyıl bilim devrimiyle zirveye ulaşan dönüşümlerin bir sonucudur; fakat bizatihî devrimci fikir iki yüzyıl sonra ortaya çıkmıştır. Rönesans bilimi hâlâ simgeciliğe, çeşitli varlık düzeyleri arasındaki karşılıklı ilişkiye, parçalardan ziyade bütünlüğe ve dahi geleneksel ilimlerin daha önce değindiğimiz diğer özelliklerine dayanan Ortaçağ bilimi idi.[9] Çağın bilim adamları Hermetisizm ve Kabbala ile ilgileniyor, Marciglio Ficino, Pico della Mirandola, Nicola Flamel gibi isimlerin bilimini gözönüne alıyorlardı; hatta Leonardo Da Vinci ve Giordano Bruno bile onyedinci yüzyılda önümüze çıkan mekanistik doğal felsefeden daha bütüncül doğa bilimlerini hatırlatmaktadır.

Fakat zaten bir dereceye kadar kâinatı kutsal yapısından uzaklaştırmış olan geç Ortaçağ'ın nominalistik anlayışını takiben kâinatın tedriçen kutsal vasfından koparılması da bu dönemde olmuştur. Bu dönem aynı zamanda kesinliğe ve Varlık vizyonuna dayanan ciddi bir felsefenin gölgelendiği dönemdir.[10] Netice, yeni bir bilim ve yeni bir felsefenin arayışı olmuştur; bu bilim Galileo, Kepler ve Newton'un geliştirdiği mekanistik bir Kâinat (Cosmos) anlayışına dayanan bir feslefedir. Her ikisi, içinde bilen süjenin ya da zihnin bilinen objeden veya "madde"den bambaşka birşey olduğu bir eşya anlayışı geliştirmede elele gitmişlerdir. "Madde" denilen bu şey, sonradan niceliksel yasaların herşeyin işlevini açıkladığı mekanistik bir dünyanın "şeyi"ne indirgenmiştir.[11]

Avrupa zihniyetinin bu yeni dönüşümü, bugün modern insa-

[9]Rönesans bilimi üzerine bkz., A. Debus, *Man and Nature in the Renaissance* (New York, 1978).

[10]Ortaçağın sonu ile Descartes dönemi arasında fikrî kesinliğe götüren ciddi felsefî okulların yokluğu E. Gilson'un *The Unity of Philosophical Experience* (New York, Westminster, MD, 1982) adlı eserinde incelenip tarif edilmiştir.

[11]Kâinat ve doğanın mekanikleşmesi sürecinin nasıl oluştuğu ile ilgili olarak

nın anladığı biçimde, "madde" kavramının doğuşundan sorumludur. Ne Eskiçağ ne de Ortaçağ insanı bugün düşünülmeden kabul edilen madde kavramına sahipti; ne de bugüne kadar modernizmin tesirinde kalmamış olan diğer beşerî topluluklar buna sahip olmuştur. Ne Yunanca *hylē*, Sanskritçe *prakrti*, Arapça *madde*, ne de Latince *materia* modern anlamda madde demektir. Bugün kullanılan anlamıyla birşeyin "maddî" olmasını ve materyalizm (maddecilik) fikrini mümkün kılan, Kartezyenizmle irtibatlandırılan felsefî değişiklikler ile onyedinci yüzyıl Bilim Devrimi'dir. Hellenistik dönemin materyalist bilinen filozofları veya Hindu atomistler bile kesin anlamıyla materyalist olarak kabul edilemezler; çünkü modern madde kavramının onlar için hiçbir anlamı yoktu.

Mekanistik bilimin ve tamamen maddî bir dünya görüşünün doğuş tarihi olarak onyedinci yüzyıl gösterilse de bu dönemin dünya görüşü hâlâ dengeli bir görüştü. La Mettrie gibi kökten maddeci filozoflar bile dünyayı, içinde değişimler vuku bulan dengeli bir düzen olarak görüyorlardı; yoksa sonraki evrim fikriyle ilişkilendirilebilecek, belli bir doğrultuda hareket eden bir dünya anlayışına sahip değillerdi. Bu sonraki fikir, fizik alanından değil de eski çağın "büyük varlık zinciri" fikrinin zaman içine çekilmesinden gelmiştir. Canlı varlık âlemine teşmil edilen bu "büyük varlık zinciri" fikri, Aristo'dan beri tabiat tarihçilerinin onun hayat zincirini açıkladığı ve üç varlık âlemini birbirine ve tüm mahlûkata bağladığı bir paradigma olmuştur.

Geleneksel insan, varoluşta, meleklerden fani yaratıkların ayağının altındaki toza kadar uzanan bir tekâmül halkası düşünmüştür. Bir tarafta Platonik İdealar dünyasının sezgisi, diğer tarafta herşeyi yaratan ve idare eden bir İlâhî Varlığa olan canlı inanç hep diri kaldığı müddetçe insan bu "varlık zincirini" bir "mekân" içinde tasavvur etmekte hiçbir sorun ile karşılaşmamıştır; böylelikle de

bkz., S.H. Nasr, *Man and Nature*; ve Th., Roszak, *Where the Wasteland Ends* (New York, 1972).

varlık düzeyleri hiyerarşisi onun için burada ve şimdi canlı bir gerçeklik olmuştur. Bu dengeli tabiat görüşü tabiî ki Hint ve Yunan bilge ve filozoflarının sarahatle açıklamış olduğu ve bazı Yahudi ve Hıristiyan otoritelerinin atıfta bulunduğu kozmik ritimlerin imkânını dışarıda bırakmamıştır. Fakat bu görüş, zaman içinde tedrici bir büyümeyi ve salt zamansal vasıtalarla bir halden diğerine geçme imkânını kesinlikle engellemiştir. Bu şekildeki bir büyüme insan hayatında içsel olarak mümkün değildir.

İmanın gölgelenmesi, sekülarizmin yayılması, fikrî sezginin kaybolması, kutsal bilimin unutulması ve kâinatın mekanikleşmesi hep birlikte evrensel varoluş hiyerarşisinin gerçek–dışı olarak görünmesini sağlamışlardır. Değişmez'in vizyonunu kaybeden Batılı adamın, zaman içindeki varlık zinciri kavramı gibi bir parodiye dönmekten başka çaresi kalmamıştır. Dikey olan "büyük varlık zinciri" yatay ve zamansal hâle getirilmiş; bu da evrim düşüncesini netice vermiştir.[12] Wallace ve Darwin, evrim kuramına, sadece gözlem yaparak ulaşmamışlardır. Tam tersine, Tanrının inkâr edildiği veya onyedinci yüzyılın Kâinatı tasavvur ettiği biçim olan bir saat yapıcısının rolüne indirgendiği ve yüksek varlık düzeylerinin tefekkürüne dayanan irfanî (sapiential) hikmetin pratik olarak ulaşılamaz bir konuma oturtulduğu bir dünyada, evrim kuramı, çeşitli hayat biçimlerinin yarattığı şaşkınlığı giderme hususunda Allah'ın yaratıcı gücüne başvurulmadan en iyi zemini sağlayan bir kuram olarak görülmüştür. Evrim kuramı kısa süre sonra bir dogmaya dönüştü; çünkü dinî inancın yerini almış ve ruhun Allah'ı unutması için ona "bilimsel" bir koltuk değneği sağlamıştı. Dolayısıyla bugüne kadar sadece bir kuram olarak değil, aynı zamanda birçok bilim adamı ve sadece bir kuram olarak kabul ettikleri zaman dünya görüşleri —yani insanın kendi içine tamamen kapalı bir evren illüzyonu oluşturmasına imkân veren uygun bir felsefî ve rasyona-

[12] A. Lovejoy'un klasik eseri *The Great Chain of Being* bu ezelî fikrin Batıdaki izinin sürülmesi açısından hâlâ büyük bir öneme sahiptir.

listik şema— güme giden bilim adamı olmayan insanlar için bir dogma olarak ayakta kalabilmiştir. Bu nedenledir ki, onu eleştiren mantıksal ve bilimsel argümanlar bu kuramın müdafilerince rasyonel ve bilimsel iddialar olarak kabul edilmeyip bu kuramın onlar arasındaki sahte–dinî rolünü gösteren şiddetli saldırıyla karşılık görmüşlerdi.

Değişmezlik düşüncesinin kaybı evrim fikrini genelleştirip biyoloji alanının çok ötelerine taşımıştır. Tam bu zamanlarda Hegel'in diyalektiği, ondokuzuncu yüzyıl Avrupa insanının anladığı şekliyle gerçekliğin kalbine değişim ve oluşu enjekte ediyordu. O zamanlarda yaygın olan çeşitli materyalist ekoller gözönüne alınırsa; Hegel idealizminin materyalizme dönüşmesinin çok zaman almadığı görülecektir.

Ancak Karl Marks tarafından ilan edilen yeni tür materyalizm, nasıl geliştiğini daha önce gösterdiğimiz ilerleme düşüncesinin aşılandığı diyalektik süreci çokça vurgulaması yönüyle öncekilerden farklıdır. İlerleme düşüncesi, materyalizm ve evrim, hep birlikte maddî tekâmül yoluyla ilerleme adı altında ondokuzuncu yüzyıl Avrupa düşüncesinin potasında erimişlerdir. Tabiî Marks ile onu izleyenler arasında derin görüş farklılıkları vardı; örneğin ilerleme düşüncesinin Fransız savunucuları, İngiliz evrimciler ve diğerleri —aslında kelimenin tam anlamıyla bunlardan "materyalist" olarak bahsetmek bile doğru değildir— birbirinden farklıydı. Fakat tüm bu okullar, Ortaçağ sonrası Avrupa medeniyetinin yaşayış ve düşüncesinden doğan ve Doğu veya Batıdaki diğer medeniyetlerin bakış açısından tamamen farklı bir bakış açısına ulaşan aynı temel gayeye ait konuların değişik varyasyonları üzerinde önemle durmuşlardır.

Ondokuzuncu asır boyunca Hıristiyan teolojisi, genel olarak, yukarıda işaret edilen fikirler ve güçler karışımına özellikle de evrim kuramı ve materyalizme karşı durmuştur. Fakat bunlara karşı rasyonel veya duygusal bir mücadele yürütüp gerçek bir fikrî düzenin kanıtlarını biraraya getirmediği için daima savunmada kalmış-

tır. Bu güçlere ve fikirlere karşı yapılan mücadele, genellikle ya sadece inanca ya da fikrî bir cevherden yoksun çeşitli radikal unsurların takındığı duygusal düzeye dayanmıştır. Ama yine de evrim ile ilgili kavramlar ekseriyetle Hıristiyanlık kalesinin dışında kalmıştır.

Bu fikirlerin bizzat Hıristiyan teolojisiyle birleştiklerini —ya da onu bozduklarını— görmek için yirminci yüzyılı beklemek gerekti. Bunun en radikal ve göze çarpanı belki de Teilhardizm'dir.[13] Bu olay özellikle tuhaftır; zira ilerleme fikri birçok yıl boyunca Batılı düşünürlerin en dikkatlisi tarafından bile ilgi çekici bulunmamış olup Batıda birçok insan evrim yoluyla daha yüksek bilinç düzeylerinin veya birçok ondokuzuncu yüzyıl düşünce okulunun tarif ettiği daha mükemmel bir topluma ulaşmaya çalışan memeli hayvan imajının ötesinde olan insan tabiatını yeniden keşfetmeye çalışmaktadırlar. Maddî tekâmül yoluyla ilerleme fikrinin tarihin bir mağduru olmaya yüz tutup unutulmaya başlandığı bir zamanda Batıda uzun süre bu fikre direnmiş olan dinî kuvvetin gittikçe daha çok bu fikirden etkilenmeye başlaması tam bir komedidir. Muasır insanın hayat istikameti, onun, bir defa daha metafizik ve kutsal bilimin yardımıyla, değişmeyen ile değişen, kalıcı ile geçici arasında yapabileceği ayrımın derecesi tarafından belirlenecektir. Başka bir deyişle, Ruh'un ölümsüz âlemi için doğmuş bir yaratık olan insanın ne kadar değişirse değişsin şimdiye kadar nasıl hiç değişmeden gelmişse bundan sonra da öyle gidecek olan bir varlık olarak mevcut ve mümkün gerçek ilerleme ile ona zıt olan sahte ilerleme arasında yapabileceği ayırım, onun yaşamının yönünü belirleyecektir.

[13]W. Smith'in *Teilhardism and the New Religion* adlı eserinde yaptığı ayrıntılı tahlile müracaat edilebilir.

11

Hans Küng'ün teolojik modernizmi üzerine düşünceler

GELENEKSEL VE KUTSAL BİLİM açısından modern dünyanın büyük çıkmazlarından biri de modernizmin sekülerleştirici ve kutsal olandan uzaklaştırıcı eğilimlerinin bizatihî Hıristiyan teolojinin içine işlediğinin bir göstergesi olan teolojik modernizmdir.

Kutsal bir tabiat ilmi ile birlikte yüksel ilim veya *scientia sacra*'nın kaybedilmesi tabiî ki görevi hep iman kalesini korumak olmuş olan "Allah ilmi"ni de, yani teolojiyi de etkilemiştir. Bunun bir neticesi olarak sahnede teolojinin modernistik biçimleri belirlemeye başladı; tabiî bunlar, bir St. Thomas'ın veya hatta bir Bossuet'nin geleneksel teolojisinden çok çok uzaktır. Bu arada Allah'ın insanda tecelli etmesi demek olan Doğu Kilisesi teolojisini de unutmamak lâzım; bu teolojik modernizmin bununla da ilgisi yoktur.

Yakın geçmişte teolojik modernizm alanında iyi tanınmış ve etkili olmuş seslerden biri de bu makalede eleştirisini yapacağımız Hans Küng'ün sesidir. Aşağıdaki yorumlar, Hans Küng'ün teoloji-

ye ilişkin genel görüşlerini özetleyen "Katolik (ve Ekümenik) Teolojide Yeni bir Uzlaşmaya Doğru"* adlı makalesine dayanmaktadır.[1] Hans Küng'ün makalesine ilişkin burada yapılan gözlem ve yorumlar, bazıları özel olarak daha çok İslâm geleneğine dayanmak kaydıyla, genel olarak geleneksel bakış açısına dayanmaktadır. Herhangi bir dini hakkıyla yaşamak demek bir anlamda bütün dinleri yaşamak demektir. Belli bir dinî topluluğu ilgilendiren temel fikrî sorunlara müdahale etmek demek bütün dinlere mensup insanların karşılaştığı sorunlara eğilmek demektir. İnsan ırkının birliği ve insanoğlunda faal olduğu haliyle aklın (intellect) evrenselliği, bir dinin mensuplarının başka bir dinin teolojik perspektifleri üzerinde, özellikle de bizimki gibi çeşitli medeniyetler arasındaki geleneksel sınırların ortadan kalktığı bir dünyada, düşünme ve yorum yapma izni veren ilkelerdir.

Fakat bununla birlikte, ona mensup olanların potansiyellerini gerçekleştiren ve esas itibariyle akıl (intellect) olan insanın içindeki o batınî vahyin faaliyete geçmesi için ona nesnel bir çerçeve sağlayan kendi dinleri olduğu için, her dinin bazı sorunları kendine mahsustur. Dolayısıyla Küng'ün tezleri üzerinde düşünürken, biz, Katolikliğin hususî dinî ve dogmatik sorunlarıyla ilgilenme hakkına sahip olmadığımızın ve hatta belki de tamamen Katolik bir bağlamda Katolik inancı ve ameli ile ilgili hususî konulara değinmeye çalışan davetsiz bir misafir olarak suçlanabileceğimizin bilincindeyiz. Fakat yine de bir dine mahsus dinî konuların diğer dinlerce ele alındığını ve belli bir dinî evrenin zayıflatılmasının veya çökertilmesinin diğerlerini de etkilediğini görmek ilginç olacaktır. İşte sunacağımız yorumlar da bu etkenlerin tamamen bilincinde olan ve mevcut Katolik teolojisi manzarasının dışında bulunan birisinin mütevazi düşünceleridir.

* "Toward a New Consensus in Catholic (and Ecumenical) Theology."

[1]Küng'ün bu isim altındaki makalesini şurada görebilirsiniz: L. Swindler (ed.,), *Consensus in Theology? A Dialogue With Hans Küng and Edward Schillebeeckx* (Philadelphia, 1980), s. 1–17.

Makalesinin hemen başında Küng şöyle der: "Maamafih, İkinci Vatikan Konseyi bu [neo–Skolastik] teolojinin insanlığın, kilisenin ve toplumun mevcut dertlerine etkili bir şekilde derman olamadığını ispatlamıştır." Sorulması gereken, Tomizm'in yeni bir canlandırması olan neo–Skolastik teolojinin günümüz sorunlarıyla baş edememesinin sebebinin Tomizm'in sahip olduğu kusurlardan mı, yoksa aslında bu sorunların, yanlış konulmalarından dolayı, gerçek sorun olmamasından mı kaynaklandığı sorusudur. Tomizm gerçekten doğru mudur? Doğru ise, yani metafizik hakikatın Hıristiyan bir ifadesi ise, o vakit yanlışlanması sözkonusu olamaz. Dili, değişikliğe ihtiyaç duyabilir; fakat mesajı ve içeriği geçerli olmaya devam etmek zorundadır. Ve şayet bu bağlamda olması gereken başka teoloji formları da varsa; bu formlar, Hıristiyanlığın ezelî ve ebedî mesajını belli bir tarihî bağlam içerisinde varolan şartları gözönüne alarak farklı biçimlerde açıklama yolları mıdırlar; yoksa onlar, değişken ve fani durumlar veya teologların işi bittiğinde artık teoloji açısından önem taşımayan sözde bilimsel "hakikatler" hakkında teolojik çalışma biçimleri midir?

Hakikat, teolojik hususlarda daima uygun olandan ve hatta vakitli olandan bile önce gelmelidir. Herşeyden önce teoloji, marifetullah (tanrı ilmi) demektir. Bu yüzden de o, fani olanı Bâki olan temelinde açıklamalı; yoksa Baki olanı, beşerî şartlar, modern dünya ve acil beşerî meseleler olarak gösterilip *gerçek*, merkezî ve önemli gibi kılıflara sokulan fani olanın ışığında açıklamamalıdır. Bir tarafta Gerçek ve Baki olan ile öbür tarafta yanılsama ve fani olan arasında ayırım yapma işinden daha acil beşerî bir mesele yoktur. Teolojilerin çokluğu, ancak onlar Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde olduğu gibi aynı Hakikata giden farklı yollar olduğu takdirde değerli olabilir; yoksa mutlak olanı izafîleştirip sonra da Allah, O'nun Hikmet ve Kudreti ışığında O'nun ve mahlûkatının ilmi olarak temel teoloji misyonunun bilincinde olan hakikî teolojileri bırakarak Baki ile faniyi birbirine karıştıran sahte felsefeler ortaya atarlarsa o vakit bir değer ifade etmezler.

Küng, Konsey–teolojisi sonrasında vuku bulanlardan da değildir; çünkü ona göre "üretken yeni teoloji hareketlerinde, örneğin patristik–yönelimli "yeniden kaynaklanma" (H. De Lubac, J. Daniélou, H.U. von Balthasar) ve Karl Rahner'in spekülatif transandantal meditasyonunda modern yorum genelde ihmal edildiği için, bunların yetersizlikleri gün geçtikçe ortaya çıkmaktadır." St. Augustine ve Origen'den mülhem bir teoloji sırf modern yorumu —ki bununla genellikle "yüksek eleştiri" kastedilmektedir— hesaba katmadığı için yetersiz olabilir mi?

Bu konu çok hassastır; özellikle İslâmî bir bakış açısına göre; çünkü İslâm tamamen kutsal bir kitaba dayanmaktadır. Onun için "yüksek eleştiri" ancak kutsal kitabın batınî mânâsını (Batınîlerin tevil ya da *keşfü'l-mahcub* dedikleri şey) açığa çıkarmak anlamına gelebilir. Üstelik bu iş ancak insan varlığının kalbinde veya merkezinde yer alan Akl'a (the Intellect) ait yüksek beşerî melekelerin kullanılmasıyla başarılabilir. Bu, bir içe dönüşü, Kutsal kitabın batınî mânâsını kavramak için insanın kendi varlığının "kitabı"na dönüşünü ima eder. Bunun arkeoloji ile veya metin ve dokümanların akılcı tahlili ile bir ilgisi yoktur. Gerçekten "yüksek" olanı, yani vahyi, beşerî muhakeme (reason) derekesine indiren bu sözde "yüksek eleştiri" ise modern tarihselcilik ve bilimi karakterize eden bir çifte hataya dayanmaktadır.

Bu çifte hata ilk olarak hakkında tarihî bir vesika olmayan bir şeyin varolmadığı faraziyesi; ikinci olarak da insan toplumunun ve kâinatın yasa ve şartlarında, tıpkı jeolog ve paleontologların geçmişi yorumlamak için sundukları şeye benzer bir çeşit "tek–tipçilik" varsayımıdır. Bu görüşe göre, nizam, kanunlar ve sebep ile netice arasındaki ilişkiler eski çağlardan, örneğin Hz. İsa'nın zamanından bugüne hiçbir değişiklik geçirmemiştir. Su üzerinde yürümek "anlaşılıp" tevil edilmeli, çünkü bugün hiç kimse su üzerinde yürüyememektedir.

Kutsal bir metnin veya insan zihnine daha yüksek varlık düzeylerine yükselme imkânı veren unsurların batınî mânâsını, en

iyi, bu "yüksek eleştiri" denilen şey öldürebilir; bunun da neticesi, kutsal kitabın vahyî mânâsının ölüşü ve manevî âleminin kapısının kapanışıdır.

Kalp ve zihnin aptallaşmasına sebep olan manevî beslenmeden yoksun ve çirkinlikler dünyasında yaşayan bir insanlığın ortak tecrübesine dayanan ne bir "yüksek eleştiri" ne de kutsal kitap yorumu bir dinin ezelî ve ebedî hakikatlerine dayanan bir teolojinin başarısız olmasına sebep olabilir. Eğer böyle bir teolojinin varolduğu ve aynı zamanda "başarısız" olduğu gözlenmişse, bu başarısızlık gerçekten bir "Tanrı ilmi" olan teolojinin kendisine değil, bilakis onu anlayamayanlara atfedilmelidir. Sadece bir kişi tarafından anlaşılan doğru bir teolojiye sahip olmak, hakikatten fedakârlık eden fakat birçok kişi tarafından benimsenen sulandırılmış ve saptırılmış bir teolojiye sahip olmaktan daha iyidir. Dinlerde tabiî ki birden fazla hakikat olamaz; aksi takdirde, ilk Hıristiyan şehitleri olarak bilinen o küçük topluluğun hayatları ve amelleri ile ilgili ne söylenebilir?

Yazar, istikbale kalabilecek yegane teolojinin iki unsurunu yani 'kaynaklara dönüşü' ve 'derin sulara dalışı' birleştiren bir teoloji veya... Hıristiyan kaynaklı olup çağdaş dünyanın ufuklarında ifade edilmiş bir teoloji olduğuna inanmaktadır. Allah'ın aynı anda hem Kaynak ve Merkez, hem de Başlangıç ve "Şimdi" olduğu konusunda yazar ile aynı fikirdeyiz. Zira teoloji hem kaynak hem de insanı Baki olana bağlayan, Bakinin zamandaki bir yansıması olan "Şimdi" ile ilgilenmelidir. Fakat din aynı zamanda gelenektir de. O, kökleri Sema'da olan ve fakat kendi gövde, dal ve büyüme kurallarına sahip bir ağaçtır. Tıpkı yaşayan bir ağaç gibi, yaşayan bir din de her zaman yeniden canlandırılıp diriltilebilir. Fakat her "köklere dönüş" hareketi bir bütün olarak ağacı zayıflatır; çünkü bu hadise, gövde ve dalları ile köklere veya Kaynağa dönmek isteyen fert ve topluluğu bağlayan uzun geleneği yok saymaktır. Dünyanın hemen hemen bütün büyük dinlerinde bunun birçok misali mevcuttur; neticede daima zahiren kaynağa benzeyen fakat gerçekte hiçbir za-

man ona ulaşamayan, o dinin kötü bir kopyası olmuştur. Batının Hıristiyanlık tarihinde Hıristiyan Kaynak ve Merkezi'ne dönüşü en olumlu bir şekilde misallendiren, "İkinci İsa" olarak adlandırılan St. Francis Assisi olmuştur. Eğer Kaynak ve Merkez'e dönüş ile bu hadise kastediliyorsa o zaman onun neticesi sadece istikbalde yaşamayacak fakat aynı zamanda istikbali biçimlendirip onu yeniden meydana getiren birşey olacaktır. Böyle bir dönüşün ihtiyaç duyduğu şey, elde edilmesi çok zor olan başka bir St. Francis'tir.

"Derin sulara" gelince; Batı dünyasının sınır tanımayan sekülarizminin bir sonucu olarak, su, evvela dinî olmayan güçler tarafından bulandırılmış; sonra da dine, sekülerleştirilmiş kâinatın haritasını alıp bu sularda seyretmesi söylenmiştir.

Geleneksel bakış açısında yol gösteren dindir. Dinin entellektüel bir ifadesi olarak teoloji istikbali yapmalıdır; yoksa "düşmanı" teskin ederek veya hatta açıkça konuşmayı bırakarak, kendine istikbalde bir yaşam garantisi bulmak ümidiyle sekülerleştirilmiş disiplinleri takip etmemelidir. Bugün teologların teolojiyi biraz daha çok ve modern bilimi de onun teolojik sonuçları sözkonusu olduğunda biraz daha az ciddiyetle ele almalarını isteyen birçok fizikçi vardır.

Küng'ün "bilimsel bir teoloji" meydana getirmek üzere gerekli gördüğü "iki kaynağı" hususundaki ısrarı bu ifadeler ışığında ele alınmalıdır.[2] Bu kaynaklar, "bir yanda büyük Yahudi–Hıristiyan hareketinin geleneksel deneyimi, öbür yanda da, Hıristiyanların ve Hıristiyan olmayanların günümüzdeki beşerî deneyimleridir." Herşeyden önce, "Hıristiyan olmayanlar" ibaresinde iki tamamen farklı unsur gelişigüzel bir şekilde ele alınmıştır. Hıristiyan olmayan biri Müslüman, Hindu veya Budist olabildiği gibi, agnostik (bilinemezci) veya ateist (tanrıtanımaz) de olabilir —ki aslında bu

[2]O bu noktada Schillebeeckx ile hemfikir olduğunu ifade etmektedir: Schillebeeckx'in görüşleri yukarıda zikrettiğimiz eserin şu makalesinde ifadesini bulmuştur: "I Believe in Jesus of Nazareth: The Christ, The Son of God, The Lord," s. 18–32.

adam Hıristiyanlık veya Yahudilikten uzak olduğu kadar diğer dinlerden de uzak olduğu için gerçek ateist veya bilinemezcidir. Dolayısıyla, hesaba katılması gereken iki değil, üç zümre bulunmaktadır: Yahudi–Hıristiyan gelenek[3], diğer dinler ve modern sekülarizm. Hiç şüphe yoktur ki Batıdaki ciddî bir teolojinin diğer dinlerin dinî ve metafiziksel ehemmiyetini idrak etme zamanı gelmiştir; zira bu dinlerin çağdaş Hıristiyanlıktan daha az sulanmış ve sekülerleşmiş mevcudiyeti, derin bir anlamda Tanrı'nın sekülarizmin ve sahte dinî ideolojilerin yıkıcı etkilerini denkleştirmek amacıyla göndermiş olduğu bir telafidir. Her geleneğin bütünlüğüne saygı gösterecek ve eşyayı ortak paydalarına indirgemeyecek otantik birlik ruhuna sahip gerçek bir diyalog, hakikaten Hıristiyanlar arasındaki müstakbel teolojik formülasyonlara büyük bir yardım sağlayacaktır. Frithjof Schuon gibi düşünürlerin eserleri zaten bu işin büyük zenginliğine ulaşmayı şimdiden kolaylaştırmıştır.[4]

Fakat biz seküler ve modern bilim deneyiminin teolojinin bir "kaynağı" olabileceğine inanmıyoruz. Tam tersine, o, günümüz teolojisinin kendi ilkeleri ışığında açıklayacağı bir unsur olmalıdır. Teoloji, modern bilime ve onun buluşlarına teslim olmamalıdır. Bilakis, modern bilim, metafiziksel ve teolojik bir bakış açısından eleştirilmeli ve buluşları bu ışık altında değerlendirilmelidir. Tıpkı dinin temel vazifesinin sadece dünya ile bir diyaloga girmek olmayıp insan ruhunu dünyadan korumak olması gibi, teolojinin görevi de Baki'nin nurunu insanlığın dünya yolculuğundaki yaşantısına yansıtmaktır. Modern insanlık boşluk ve hiçliği yaşadığından, teoloji bu yaşantının sebebini ve bu çeşit bir yaşantının insanlığı tekrar Allah'a götürmede taşıdığı anlamı açıklayabilir; Meister Eckhart'ın dediği gibi, "Onlar ne kadar çok Allah'a küfrederlerse o ka-

[3]Daha önce de belirtildiği gibi bugün geniş bir şekilde kullanılan Yahudi–Hıristiyan terimi gerçekten münasip değildir. Çünkü ya Yahudi–Hıristiyan–İslâm şeklinde, yani İbrahimî gelenekler biçiminde söylemeliyiz; ya da bu dinler ailesinin her ferdini ayrı ayrı çağırmalıyız. Bu terimi burada kullanmışsak, bunun sebebi Küng'ün terminolojisine sadık kalmak istememizdir.

[4]bkz., yukarıdaki eserin dördüncü bölümüne.

dar çok O'nu yüceltmiş olurlar." Fakat bu boşluk, hiçlik veya adaletsizlik tecrübesini teolojinin bir "kaynağı" olarak göstermek, teolojiye büyük bir haksızlık olup, insan hayatının sadece onunla anlam kazandığı kutsallığı yoketmektir.

Küng'ün ifadelerinde Schillebeeckx'in görüşlerini destekleyen ve hakkında birkaç şey söylenmesi gereken birkaç nokta daha vardır. Küng der ki: *"İlâhî vahiy ancak beşerî tecrübe ile elde edilebilir."* "Beşerî tecrübe", evet; ama herhangi bir beşerî tecrübe değil. Genelde tecrübe ettiğimizden fazla birşeydir bilinç. Nihayette somut tecrübeye ve manevî dünyanın bilincine götüren bir tecrübe hiyerarşisi olduğu gibi, bir bilinç hiyerarşisi de vardır. Hakiki vahiy, bir tecrübe içerir; ama bu tecrübe günlük tecrübe düzeyinde değildir. Bu yüzden İslâm'da İlâhî vahyi getiren elçinin, yani Hz. Muhammed[s.a.v.]'in, bir insan olmasına karşın, herhangi bir insan olmadığı ifade edilir. O, taşlar arasında bir mücevher gibidir. Diriliş ve Tanrı–insan öğretisine dayanan Hıristiyanlık için İlâhî vahiy sıradan bir beşerî tecrübe düzeyine irca edilemez; hususen de teomorfik bir varlık olarak insanın yüksek tecrübe biçimlerinden uzaklaştığı bir dünyada.

Vahyin gelişi ile ilgili olarak Küng onun "tabiat–üstü bir 'duhul' olmayıp, uzun bir olaylar, tecrübeler ve yorumlar süreci" olduğunu söyler. Burada kastedilen vahiy ancak havarilerin İsa'ya olan imanı olabilir; Hıristiyanlıkta bizzat vahiy olan İsa'nın kendisi değil. Fakat havari düzeyinde bile bu ikincil "vahiy" biçimi zorunlu olarak her zaman uzun bir süreç olmayıp pekâlâ havarinin ruhî cevheri hazır olduğunda ani bir "duhul" ve aydınlanma şeklinde de gerçekleşebilir. Bugün yaşayan insanlar için bırakın İbrahimî peygamberleri veya bizzat Hz. İsa'yı, büyük bir veli ile karşılaşmanın gerçekten ne demek olduğunu tahayyül etmek zordur.

Yukarıda zikredilen makalelerde geçen Küng ile Schillebeeckx'in üzerinde anlaştığı benzer bir nokta da vahye daima beşerî tecrübe ile —ki bu tecrübe hiçbir zaman "saf" değildir— ulaşıldığı hususudur. Bu ise nesnel olarak bilme ve Mutlak ile izafîyi birbi-

rinden ayırma yeteneğine sahip olan insandaki Aklın (the Intellect) "doğaüstü doğal" işlevini akamete uğratacaktır. Buna ilave olarak sufilerin *fena* adını verdikleri şeyin —ki ruhlar bununla bir perde olarak kendilerini yok edip bir "hiç" olurlar; bu da Yüksek Benliğin onlarda "Ben" demesini netice verir —imkânını da yok eder. Şayet insanlar bu tarihî Hakikat'ın kendisini bilememiş olsalardı, o zaman hakikat ne nesnel vahyin ne de insanın içsel varlığının aydınlanması olan batınî vahyin kaynağı olarak bir anlam ifade edecekti. "Saf tecrübe"nin veya hakikat bilgisinin olmadığını iddia etmek bir anlamda Hakikat'ın gerçekliğini inkâr etmek demektir. Saf tecrübe karşısında bizim tecrübemizin saf olmadığını iddia edebilmek için evvela aslî olarak saf olan Hakikat'in üstündeki perdeyi kaldıracak saf bilgi veya tecrübe gibi birşeyin varlığını kabul etmek zorundayız; tabiî bunun için de saf tecrübenin ne olduğunu bilmeliyiz.

Küng ile Schillebeeckx'in üzerinde anlaştığı üçüncü nokta, Hıristiyan inancının kaynağı, standardı ve ölçütü olarak tarihin 'yaşayan İsa'sının ehemmiyetini ihtiva eder.[5] Bu tamamen Hıristiyanî durumu sorgulamayarak şunu eklemek istiyoruz ki, aynı zamanda "ben İbrahim'den önceyim" diyen o tarih–üstü İsa'nın merkezî önemi unutulamaz veya ihmal edilemez. Tarih–üstü İsa'yı konu alan İslâmî İsa yorumu sonraki konseylerin reddettiği ilk dönem İsa yorumu biçimlerinden bazılarına daha çok benzemektedir. "Kökenlere" ve patristik–yönelimli teolojiye çokça ilginin yöneldiği günümüzde çağdaş teologların ebedî ve ezelî Logos olarak —ki bu, bütüncül Haristiyanlığın peşinde olan birçok genç Hıristiyanın dikkatini çekmiştir— İsa'nın üzerinde fazlaca durmamaları tuhaftır.

Son olarak, Küng'ün *Existiert Gott?* adlı eserinde formüle ettiği ve incelediğimiz makalesinde tekrar ettiği çağdaş teolojinin on "rehber ilkesi"nin her biri üzerinde de birer yorum yapılmalıdır:

(1) "Teoloji, sadece mü'minler için batınî bir bilim olmamalı; inanmayanlar da onu anlayabilmelidir."

[5] Bütün bu anlaşma noktaları yukarıda zikredilen iki makaleyle ilgilidir.

Yorum: Herşeyden önce, her yaşayan gelenek batınî bir bilime muhtaçtır; fakat bu, genellikle teoloji olarak adlandırılmaz. Tabiî ki, teolojiyi akıllı bir gayri–mü'minin de anlayabileceği bir dil ile yazmak gerekir. Fakat gayri–mü'minlere anlaşılır olsun diye bu teoloji mü'minleri küfre götürmemelidir.

(2) "Teoloji, ne sadece imanı yüceltmeli, ne de 'kiliseye dayalı' bir düzeni savunmalı; ilmî tarzdan ödün vermeden, hakikatı aramalıdır."

Yorum: Teolojinin hedefi kesinlikle hakikat olmalıdır; fakat eğer mevcut ilmî yöntemler hakikatı elde etmeye kifayet ederlerse o zaman teoloji ile beşerî ve akılcı ilim arasında ne fark kalır? Teolojinin görevi Allah'ın dininde vahyedildiği şekliyle hakikatı savunmaktan başka birşey olamaz. Şimdi akla her dinde hakikatı korumayı garanti eden şeyin ne olduğu sorusu gelmektedir. Buna her dinin cevabı farklıdır. Hıristiyanlıkta, hiç değilse onun Katolik formunda, bu, daima hâkimâne olmuştur. Dolayısıyla hâkim olanın otoritesi inkâr edildiğinde kişi hakikatin ferdî heva ve hevese indirgenmesini nasıl engelleyecektir?

(3) "İdeolojik zıtlıklar ne ihmal edilmeli, ne de sapıklıkla itham edilmeli ve ne de teolojik olarak seçilmelidir. Bilakis onların görüşleri adil ve olgusal bir dille ifade edilmeli ve mümkün olduğunca hoşgörüyle *optimam partem* bir şekilde yorumlanmalıdır."

Yorum: Zıt fikirler tabiî ki önyargısız olarak olgusal ve nesnel bir biçimde mütalaa edilmelidir. Fakat hakikat birşeydir; merhamet başka birşey. Diğer insanları sevmeliyiz; fakat bu demek değildir ki, biz hakikate karşı ilgisiz kalacağız. Hakikatı netice vermeyen bir anlaşmanın veya zıtlığın fazla önemi yoktur. Bir insanın hiçbir değişmez ilkesi olmadığı zaman onun müsamahalı davranması kolaydır. Din adını verdiğimiz belli bir hakikat biçimine iman ettiğimizde durum daha da güçleşir ve gittikçe ya yine Allah'tan gelen başka hakikat biçimlerine (bir ağacın değeri taşıdığı meyveler ile ölçülür)[6] sahip olan kimselerle yüzyüze geliriz ya da hakikat olarak benimsediğimiz şey açısından hatalı bir duruma düşmüş oluruz.

İşte bugünün ve yarının bütün "yaşayan teolojilerinin" sadece Hıristiyanlıkta değil, diğer dinlerde de karşılaştığı ve gelecekte de karşılaşacağı hassas mesele budur.

(4) "Disiplinler arası bir yaklaşımı geliştirmekle kalmamalıyız; onu bizzat yaşamalıyız da."

Yorum: Bu, mantıklı bir tavsiye gibi gelmektedir; şu şartla ki, o, bir güçsüzlük ve aşağılık kompleksi ile yapılmış olmasın ve teoloji kendi mahiyet, misyon ve dehasına sadık kalsın. Fizikçiler de aynı tavsiyeye uymalıdır; fakat bu demek değildir ki onlar yarın laboratuvara gidecek ve atomaltı parçacıkları teolojik yöntemlerle inceleyecekler; kendi fiziksel çalışmalarından teolojik neticeler çıkarsalar bile.

(5) "Ne saldırgan karşılaşmaya, ne de kolay beraber yaşamaya ihtiyacımız vardır. İhtiyaç şudur: eleştirel bir diyalog; bilhassa da teoloji ile felsefe ve teoloji ile doğa bilimi arasında. Din ve muhakeme (rationality) aynı şeye aittir!"

Yorum: Bu kesinlikle doğrudur; ama onun gerçekleşmesi teolojinin, modern felsefe ve doğa biliminin hücumu karşısındaki gerilemesine son vermesiyle mümkündür. Diyalog ancak eşitler veya eşite yakın olanlar arasında mümkündür. Teolojinin en az bilim ve felsefe kadar doğa ve zihni inceleme hakkı vardır. Her disiplinin farklı bir yaklaşımı olduğundan hakikatın farklı veçhelerine ulaşırlar. Hakikat bir bütünlük olarak ancak bir bütünlük ilmi ile görülebilir; bu da esas itibariyle metafizik veya *scientia sacra*'dır.

(6) "Geçmişin sorunları, günümüz insanlığının ve toplumun geniş kapsamlı, çetrefilli meselelerinin önüne geçmemelidir."

Yorum: Günümüz insanlığının bugün çok sorunla karşılaşmasının sebebi onun insanlığın bir gelenek ve tecrübe kaynağı olarak

[6]Burada insan doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayacak evrensel kıstaslara ihtiyaç duymaktadır. Bu da istenilen biçimde tezahür etmemiş olan doğruyu gözardı ederek veya "açıklık" ya da sahte–evrensellik bahanesiyle doğru olarak görünen yanlışı kabul ederek yapılmamalıdır. Doğru (hakikat) olmaksızın evrensellik anlamsızdır. Bu konu dördüncü bölümde kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.

geçmişi ihmal etmesidir. Teoloji tabiî ki mevcut sorunlarla ilgilenmelidir; fakat bunu daima varolup değişmeyen hakikatın, bu kitapta çokça atıfta bulunduğumuz *scientia sacra*'nın ve zahiri farklılıklara rağmen her zaman aynı kalan fıtratın (insan doğası) derin veçheleri ışığında yapmalıdır. İşte zahiri değişim de bu kalıcılığın ışığında açıklanmalıdır.

(7) "Hıristiyan teolojisinin değer ölçütlerini belirleyen kıstas, hiçbir zaman başka bir kilisevî, teolojik gelenek veya kurum olmamalı; bilakis bu kıstas İncil, yani bizzat orijinal Hıristiyan mesajı olmalıdır. Dolayısıyla teoloji de her yerde tarihsel–eleştirel tahlile tâbi tutulmuş İncil âyetlerine yönelmelidir."

Yorum: Hiçbir şekilde İncil'lerin merkezî rolünü inkâr etmeyerek, bu Kutsal Kitab'ın kilise, şifahî öğretiler, gelenekler ve kendine Hıristiyan diyen bir insanı bu dinin kaynağına bağlayan herşeyi bir kenara bırakarak hakikate nasıl kaynaklık edebildiğini merak ediyoruz. Eğer İncil'ler yeterliyse; o zaman kendilerini aynı kitaba dayandıran bunca farklı okulun anlamı nedir? Okulların ve "mezheplerin" çoğalması hadisesi her dinde benzer olmasına rağmen hiçbir yerde İncil'lerin bazı okullarca Hıristiyanlığın ana kaynağı olarak görüldüğü bir zamanda Hıristiyanlıktaki kadar büyük olmamıştır. Fakat bu okulların çoğunda bile şimdiye kadar tarihsel Hıristiyan toplumunun gerçekliği gibi Hıristiyanlığın bazı diğer veçheleri de kabul görmüştür. Eğer İncil'ler teolojinin tek kaynağı olarak kabul edilecekse o zaman yine İncil'lerin belli bir teolojik çalışması sonucunda ulaşılmış neticelerin hakikatini garanti eden ve Hıristiyanların ışığında İncil'leri okudukları imanın kaynağı olan şeyin ne olduğu sorunu ortaya çıkacaktır.

(8) "İncil, ne Kitabı Mukaddes'e ait terimlerle, ne Hellenistik Skolastik dogmatizm ile, ne de cari olan felsefî–teolojik bir dil ile açıklanmalıdır. O, günümüz insanlığının ortak bir dili ile ifade edilmelidir ve biz bu uğurda ne gerekiyorsa yapmalıyız."

Yorum: Bu hususta tamamen farklı düşünüyoruz. Günümüz insanlığının müşterek dili adı verilen şeyin bizzat kendisi, kitle ile-

tişim araçlarından etkilenmiş ve dilin güzelliklerinden mahrum kalmış değersiz bir jargondur. Kutsal kitaplar, yarattığı "uygarlık" tarafından sürüklenen bir insanlığın aşağılık nefsince oluşturulmuş bir dilin kalıplarıyla ifade edilemeyecek kadar yücedirler. Dinî metinler daima beşerî hayatı süsleyen güzellik çalışmaları olmuşlardır; ve bugün insanlık her zamankinden daha çok bu kurtarıcı güzelliğe muhtaçtır. Allah'ın kelâmı insana niye bir futbol amigosunun saçmalıkları gibi gelsin? Kutsal Kitab'ın kutsal bir dilin değişmez güzelliği ile ifade edildiği İslâm gibi diğer dinlerde dilin değişmez mahiyeti, ana dilleri Arapça olmayanlar da dahil, insanları çağlar boyu kesinlikle dinden uzaklaştırmamıştır. İslâm'ın bu deneyimi, çağdaş dilde yapılacak bir ıslahatın insanları dine ve İncil'e daha çok çekeceğine inananlar için oldukça önemlidir. Amerika hudud-larında bile İncil'in Kraliçe Elizabet devrinin İngilizcesi ile ayakta kaldığını ve belki de Amerikalılaşmış "iyi tahsilli" torunlarının okuduğundan daha çok okunduğunu unutmamak lazımdır.

(9) "Güvenilir kuram ve yaşayabilir uygulama, dogmatik ve etik, kişisel inanç ve kurumsal ıslahat birbirinden ayrı olarak değil, ayrılmaz bir bağlantı içerisinde görülmelidir."

Yorum: Bu görüşe ancak iştirak edebiliriz; çünkü bütün dinlerde yöntem ile doktrin elele gitmelidir. Fakat ıslahat ile ilgili olarak diyebiliriz ki, o, öncelikle insanlar olarak bize uygulanmalıdır. Modern insanlık, herşeyi ıslah etmek istemekte, fakat kendisine gelince yan çizmektedir. Bu yüzden de onun ıslahatları ekseriyetle ters tepmektedir.

(10) "Günah çıkartmaya dayalı bir getto zihniyetinden uzak durmalıyız. Bunun yerine hem dünya dinlerini, hem de çağdaş ideolojileri gözönüne alan bir birlik (ecumenical) anlayışı içerisinde olmalıyız. Başka bir deyişle, kilise dışındaki şeylere, genel olarak dinî ve insanî olan özel olarak da Hıristiyanî olan şeyin gelişimine mümkün olduğu kadar hoşgörüyle bakılmalıdır."

Yorum: İfade edilen anlamda ekümenik (ecumenical) bir anlayıştan bahsetmek kesinlikle övülmeye değer birşeydir. Fakat hem

dünya dinlerini hem de seküler Batının ürünleri olan çağdaş ideolojileri birlikte ele almak gerçekten bu dinlere hakarettir. Daha mantıklı olan hareket, Hıristiyanlık da dahil bütün dinleri bilinemezcilik (agnosticism) ve sekülarizm karşısında ayrı bir grupta toplamaktır. Aslında yüzyıllarca hümanizm, sekülarizm ve rasyonalizm (akılcılık) ile yaptığı mücadelenin yaralarını üzerinde taşıyan Hıristiyanlığın ya içinde hâlâ İslâm, Hinduizm ve Budizm vb.lerinin nefes aldığı kutsal evrene, yani din evrenine ya da sekülarizm ile bir çeşit birleşmeye dönmek gibi seçenekleri vardır; zaten bu sekülarizm de Batıdaki herşeyi kuşatan Hıristiyan anlayışının yitirilmesi sonucu meydana gelen boşlukta yeşermişti. Biz insanlığın saadeti için Hıristiyanlığın ilk seçeneğe dönerek manevî olarak insanlığın diğer kesimlerine tekrar katılacağını ümid ediyoruz; zira, sekülarizm ile birleşmenin neticesinde dünyayı tahrip edecek ve [İncil'in son faslı olan] *Book of the Apocalypse*'nin tarif ettiği canavarlardan başka birşey çıkmayacaktır.

İyi tanınan bir Katolik teologunu eleştirmekten biraz rahatsızlık duyuyoruz; ama yaptığımız bu iş, Batılı şarkiyatçıların İslâm'ın ve hatta İslâm teolojisinin geçmiş, hal ve geleceği üzerine yazdıkları cilt cilt kitaplara bir karşılık olarak görülebilir. Fakat bu çalışmalardan bazılarının aksine, bizim niyetimiz, Hıristiyanlık ve Kur'ân'ın buyurduğu gibi seyyidimiz İsa'yı izleyenlere karşı duyduğumuz nefretten değil, bilakis saygı ve sevgiden kaynaklanmıştır. Ayrıca, günümüz beşeriyetinin geçirdiği tecrübenin bir yönü din üzerinde evrensel bir bakış açısını ve bütün insanlığın manevî kaderinin birbiriyle ilişkili bir mahiyet arzettiğinin bilincini zorunlu kılmaktadır. Bu da kendi dininin veya sadece dinin geleceği ile ilgilenen bir Müslüman da dahil olmak üzere, dindar bir insanın diğer dinlerle de ilgilenmesini zorunlu kılacaktır.

Haşiye

Kutsal bir bilime duyulan ihtiyaç

BUGÜN DÜNYA herşeyden önce hikmete yani Gerçeğin yüksek bilgi veya ilmine ihtiyaç duymaktadır; bu ilim, bu kitapta ve başka yerlerde tanımladığımız gibi geleneksel anlamında metafizik veya *scientia sacra*'dan başka birşey değildir. Fakat dünya âlem–i şehadet alanına ait olmakla birlikte Yüksek Bilim'e veya metafiziğe —ki bu ilim, çeşitli bilgi düzeylerini yeniden kutsal olana bağlar— de dayanan bir kutsal bilime muhtaçtır. Üstelik, doğanın mahrum olduğu ilke hem metafiziksel alana hem de kozmolojik ve geleneksel ilimlere uygulanır. Tıpkı Batıda sahih (authentic) metafiziğin kaybolmasıyla onun "yerini", sonradan post–modern düşüncede felsefenin intiharına yol açacak olan her çeşit doğal felsefenin doldurması gibi, modern dünyada kutsal bilimin gölgelenmesi de, okültizmden geleneksel ilimlerin "çağdaş" biçimlerine, oradan geleneksel ve kutsal ilimlerin pozitivist (olgucu) bir anlayışla değerlendirilmeleri sonucu ortaya çıkan birçok acayip biçimine kadar sayısız sözde bilimi netice vermiştir. Bu da günümüzün kültürel manzarasının fiilî bir parçası haline gelmiş

olan kutsal bilimin taklitleri ve karikatürlerini sonuç vermiştir. Kutsal bilimin yerine ikame edilen bu sözde ilimlerin en aşikâr olanları okült (gizil) bilimlerdir. Bunlar, o günün pozitivist sosyolog ve tarihçilerinin tahminlerinin aksine modern insanlığın ilgi alanından çıkmamışlardır. Bilâkis, bu "ilimler" öyle bir hızla büyüdüler ki, modern insanın zihin manzarası, modern bilimsel dünya görüşünün sürekli artan yaygınlığının ve onun kutsal olana, özellikle de bilgi ile ilgili bir kategori olarak, doğal muhalefetinin bir sonucu olarak daha çok sekülerleşti. Bu okült bilimlerin çoğu, otantik (sahih) geleneksel ilimlerin kalıntılarını içerirken, diğer bir kısmı da herhangi bir geleneksel ilginin dışındadır. Sözkonusu okült bilimin temelini oluşturan geleneksel bilimin simgesel anlamından birtakım şeylerin geride kaldığı durumlarda bile, bu simgesel gerçekliğin gerçek ehemmiyeti kaybedilmiştir; zira sözkonusu bilimleri yorumlamak için gerekli olan metafiziksel bilgi ile geleneksel bilimlerin ve onların sembolizminin anlama kavuştuğu o kutsal evren görüşü yitirilmiştir.

Geleneksel ilimlerin kalıntılarında "yeni çağ maneviyatı" denilen yeni bir ilgi dalgası baş göstermiştir. Bu girişim, pozitivist bilimin sınırlarını aşıp geleneksel ve kutsal ilimler dünyasına —ancak o, bu dünyayı, hafifmeşrep bir biçimde ve oldukça yüzeysel bir tarzda ele almaktadır— girmeyi hedeflemektedir. Bu "yeni çağ maneviyatı" mensuplarının elinde *I-Ching* veya Hindu astrolojisi, kutsal ve müteal olanla ilişkili olmayıp sadece alternatif bir bilgi biçimi halini alır. Burada geleneksel ilimler, modern insanın dünya görüşünde kutsal olanın ölmesiyle açılmış olan boşluğu doldurmak için kullanılmakta olup, birçok yeni çağ "düşünür" ve mürşidinin kaçındığı o pozitif denilen bilimlerden çok farklı olmayan bir biçimde ele alınmaktadır.

Bu hadiseyle ilişkili olan bir olay da, simya ve astroloji gibi geleneksel ilimleri psikoloji açısından incelemeye çalışan Jung dahil birçok kişinin yaptığı, geleneksel öğretinin psikolojileştirilmesi olayıdır. Şüphesiz bu geleneksel ilimler ruh alanı ile irtibatlı olan bir

boyuta sahiptir, fakat onların kozmolojik ve nihaî olarak da metafizik ehemmiyetlerini yok etmeksizin onları bir çeşit psikolojiye indirgemek mümkün değildir. Fakat buna rağmen günümüz dünyası, geleneksel ve kutsal ilimlerin bu şekilde ele alınmalarına gittikçe daha çok tanık olmaktadır; bu iş, daha çok sayıda insanın, özellikle de modern akılcılık, deneycilik ve bilimciliğin meydana getirdiği zihinsel ortamda kendilerine fikrî bir yer bulamayanların derinden hissettiği boşluğu doldurmak için yapılmaktadır.

Pozitivist bilimin ötesine geçme isteği tuhaf bir biçimde bizzat modern bilimin uygulayıcıları, hususen fizikçiler arasında görülmektedir; bunlardan bazıları, çağdaş fiziğin bulgularını da bütünleştireceği daha geniş bir çerçevenin oluşturulması amacıyla geleneksel kozmoloji ve tabiat felsefelerine dönmenin zorunluluğuna işaret etmişlerdir. Bu konu üzerinde, saygıdeğer metafizikçi ve bilim adamlarından fiziğin son buluşları ile genellikle Doğu kaynaklı olan geleneksel kozmolojik öğretilerin karikatürlerini sentez etmek isteyen ciddî fizikçilere kadar birçok kişi görüş beyan etmiştir. Fizik ile kaynağı şüpheli olan bir çeşit "kozmik mistisizm" arasında orta bir bölge hızla oluşturulmaya çalışılmaktadır; bu bölge de bir kere daha otantik bir kutsal bilim için belli tip insanların ihtiyaçlarını karşılamak için ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda son iki onyılda hususen Fransa'da oldukça yaygınlık kazanmış olan "yeni irfan" *(la nouvelle gnose)* fevkalâde etkilidir.

Yukarıda ifade edilen bütün bu faaliyetlere ilave olarak, tabiî ki, bu yüzyılın ilk on yıllarından beri E. Mach'ın pozitivizmi ve bilim tarihinin diğer babalarının beslediği birçok resmî bilim tarihçisinin devam eden çalışmaları da mevcuttur. Bunların amacı, geleneksel tabiat ilimlerinin Bilimsel Devrim'in ve sonrasının muhteşem buluşları için çocuksu birer başlangıç olduğunu göstermektir. Fakat çağdaş fikrî ve kültürel arenada yapılan gelişigüzel bir inceleme, böyle bir görüşün günümüz insanının kutsal ilim ihtiyacını ne derece karşılayabildiğini veya karşılayamadığını ortaya çıkarır. Yazılı metinler ile birçok geleneksel ve kutsal bilimlerin çeşitli mo-

olan kutsal bilimin taklitleri ve karikatürlerini sonuç vermiştir. Kutsal bilimin yerine ikame edilen bu sözde ilimlerin en aşikâr olanları okült (gizil) bilimlerdir. Bunlar, o günün pozitivist sosyolog ve tarihçilerinin tahminlerinin aksine modern insanlığın ilgi alanından çıkmamışlardır. Bilâkis, bu "ilimler" öyle bir hızla büyüdüler ki, modern insanın zihin manzarası, modern bilimsel dünya görüşünün sürekli artan yaygınlığının ve onun kutsal olana, özellikle de bilgi ile ilgili bir kategori olarak, doğal muhalefetinin bir sonucu olarak daha çok sekülerleşti. Bu okült bilimlerin çoğu, otantik (sahih) geleneksel ilimlerin kalıntılarını içerirken, diğer bir kısmı da herhangi bir geleneksel ilginin dışındadır. Sözkonusu okült bilimin temelini oluşturan geleneksel bilimin simgesel anlamından birtakım şeylerin geride kaldığı durumlarda bile, bu simgesel gerçekliğin gerçek ehemmiyeti kaybedilmiştir; zira sözkonusu bilimleri yorumlamak için gerekli olan metafiziksel bilgi ile geleneksel bilimlerin ve onların sembolizminin anlama kavuştuğu o kutsal evren görüşü yitirilmiştir.

Geleneksel ilimlerin kalıntılarında "yeni çağ maneviyatı" denilen yeni bir ilgi dalgası baş göstermiştir. Bu girişim, pozitivist bilimin sınırlarını aşıp geleneksel ve kutsal ilimler dünyasına —ancak o, bu dünyayı, hafifmeşrep bir biçimde ve oldukça yüzeysel bir tarzda ele almaktadır— girmeyi hedeflemektedir. Bu "yeni çağ maneviyatı" mensuplarının elinde *I-Ching* veya Hindu astrolojisi, kutsal ve müteal olanla ilişkili olmayıp sadece alternatif bir bilgi biçimi halini alır. Burada geleneksel ilimler, modern insanın dünya görüşünde kutsal olanın ölmesiyle açılmış olan boşluğu doldurmak için kullanılmakta olup, birçok yeni çağ "düşünür" ve mürşidinin kaçındığı o pozitif denilen bilimlerden çok farklı olmayan bir biçimde ele alınmaktadır.

Bu hadiseyle ilişkili olan bir olay da, simya ve astroloji gibi geleneksel ilimleri psikoloji açısından incelemeye çalışan Jung dahil birçok kişinin yaptığı, geleneksel öğretinin psikolojileştirilmesi olayıdır. Şüphesiz bu geleneksel ilimler ruh alanı ile irtibatlı olan bir

boyuta sahiptir, fakat onların kozmolojik ve nihaî olarak da metafizik ehemmiyetlerini yok etmeksizin onları bir çeşit psikolojiye indirgemek mümkün değildir. Fakat buna rağmen günümüz dünyası, geleneksel ve kutsal ilimlerin bu şekilde ele alınmalarına gittikçe daha çok tanık olmaktadır; bu iş, daha çok sayıda insanın, özellikle de modern akılcılık, deneycilik ve bilimciliğin meydana getirdiği zihinsel ortamda kendilerine fikrî bir yer bulamayanların derinden hissettiği boşluğu doldurmak için yapılmaktadır.

Pozitivist bilimin ötesine geçme isteği tuhaf bir biçimde bizzat modern bilimin uygulayıcıları, hususen fizikçiler arasında görülmektedir; bunlardan bazıları, çağdaş fiziğin bulgularını da bütünleştireceği daha geniş bir çerçevenin oluşturulması amacıyla geleneksel kozmoloji ve tabiat felsefelerine dönmenin zorunluluğuna işaret etmişlerdir. Bu konu üzerinde, saygıdeğer metafizikçi ve bilim adamlarından fiziğin son buluşları ile genellikle Doğu kaynaklı olan geleneksel kozmolojik öğretilerin karikatürlerini sentez etmek isteyen ciddî fizikçilere kadar birçok kişi görüş beyan etmiştir. Fizik ile kaynağı şüpheli olan bir çeşit "kozmik mistisizm" arasında orta bir bölge hızla oluşturulmaya çalışılmaktadır; bu bölge de bir kere daha otantik bir kutsal bilim için belli tip insanların ihtiyaçlarını karşılamak için ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda son iki onyılda hususen Fransa'da oldukça yaygınlık kazanmış olan "yeni irfan" *(la nouvelle gnose)* fevkalâde etkilidir.

Yukarıda ifade edilen bütün bu faaliyetlere ilave olarak, tabiî ki, bu yüzyılın ilk on yıllarından beri E. Mach'ın pozitivizmi ve bilim tarihinin diğer babalarının beslediği birçok resmî bilim tarihçisinin devam eden çalışmaları da mevcuttur. Bunların amacı, geleneksel tabiat ilimlerinin Bilimsel Devrim'in ve sonrasının muhteşem buluşları için çocuksu birer başlangıç olduğunu göstermektir. Fakat çağdaş fikrî ve kültürel arenada yapılan gelişigüzel bir inceleme, böyle bir görüşün günümüz insanının kutsal ilim ihtiyacını ne derece karşılayabildiğini veya karşılayamadığını ortaya çıkarır. Yazılı metinler ile birçok geleneksel ve kutsal bilimlerin çeşitli mo-

dern lisanda yapılmış tahlilinin ortaya konulduğu takdire şayan ilmî çalışmaya sahip sayısız bilim tarihçisinin varlığına rağmen, bu böyledir.

Bizim buradaki maksadımız, modern dünyada geleneksel ve kutsal ilimlerin bu şekilde veya başka şekillerde ele alınışının doğrudan bir tenkidini yapmak değildir. Bu bilimlere bu şekilde bakmaktan, böyle bir düşünce tarzının yaygınlaşmasından ve bundan doğan başarı ve başarısızlıklardan bahsetmemizdeki amaç, günümüzdeki durumun duyduğu kutsal bilim ihtiyacının gerçekliğine işaret etmek olmuştur. Ne bu bilimlerin pozitivistik bir açıdan ele alınışı, ne de onların kutsal gelenek bağlamı dışında pozitivizme muhalif bir açıdan ele alınışı tatminkâr olmuştur; tıpkı dünyevî felsefenin günümüz insanının hikmet ihtiyacını karşılamada başarısız oluşu gibi. Kutsal ilimlerin geliştirilmesi ve öğrenip–öğretilmesi ihtiyacı devam etmekte olup, bu, otantik kutsal ilimlerin onları zorunlulukla idare eden metafiziksel ilkeler ışığında yeniden tesis edilmesine kadar devam edecektir. Biz bu kitapta kutsal bilimlerin doğasına, onların tabiî dünya ve Ruh dünyası ile olan ilişkilerine, bütün gerçekliğin Kaynağıyla, yani kendinde şey olarak bizzat Gerçek ile alâkalı olan Yüksek İlim ile koparılamaz bir biçimde nasıl irtibatlı olduğuna ve O'ndan nasıl türetildiğine işaret etmeye çalıştık. Ümidimiz odur ki, bu sayfalar, hem bu Yüksek Bilim'in yeniden keşfedilmesine, hem de kutsal ilimlerin otantik (sahih) formlarının yetiştirilmesine olan ilgiyi teşvik edecektir. Zira ancak bu bilimler, insanoğlunun bilgi ihtiyacını hakkıyla karşılayabilir. Çünkü onun bilgisi kutsalla irtibatlıdır. Onun bilme tarzı kutsaldan ayrılamaz ve o kutsallık da irfan olarak bilgiye eşlik eder.

Sufi şair Rumi'nin dediği gibi, "Suyu değil, susuzluğu ara". Öncelikle bir kutsal bilim ihtiyacını anlamak ve tecrübe etmek gerekir. Bu ihtiyacın doğası tamamen anlaşıldığı ve onun yerine ikame edilen şeylerin gerçekten ne olduğu bilindiği zaman Yüksek Bilimden çıkarılmış ve aynı zamanda hem de âlem–i şehadet ile alâkalı olan gerçek bir kutsal bilim yeniden formüle edilip oluş-

turulabilir. Bu kitap, bu hedefe ulaşma yolunda atılmış mütevazi bir adımdır. Bu hedefe ulaşmak, geleneğin tamamen yeniden dirilişi ve içlerindeki seslerin Mutlak'ın ve Mutlak'ın ışığında göreceli olanın bilgisini aramaya çağırdığı insanların fikrî ve manevî iyiliği için zorunludur.

Vallāhu a'lem.

düşünce dizisi: 24

BİR KUTSAL BİLİM İHTİYACI

Seyyid Hüseyin Nasr



Son iki yüzyılın tarihi, dünya hâkimi Batı ve yükselen Batılı değerler karşısında İslâm dünyasının düştüğü yılgınlığın da tarihidir. Bu yılgınlık, İslâm coğrafyasında doğup büyümüş pek çok insanı Batının din dışı düşünce ve hayat tarzına râm etmiş; diğer birçok zihni de "İslâm modernizmi" gibi "sentez" arayışlarına sürüklemiştir.

Bu akıma karşı "gelenek"in günümüzdeki en önemli savunucularından biri, Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Son çalışmal rını topladığı elinizdeki kitabında Nasr, Batının seküler bilimine karşı cesur bir başkaldırı sunuyor. Kâinatı "din-dışı" bir alan olarak gören seküler bilim anlayışının yol açtığı maddî-manevî felâketleri irdeliyor. Sonuçta, Kur'an ve hadisten beslenen bir perspektifle, kâinatı "marifetullah"a vesile kılan bir "kutsal bilim ihtiyacı"nı dile getiriyor.

Çağdaş Batılı değerlerin değersizleştirdiği insanı ve kâinatı gerçek konumuna iade eden ufuk açıcı bir çalışma.

ISBN-975-574-028-7







insan yayınları